LA VIE SPIRITUELLE

LA PRIÈRE DE L'ÉGLISE

II. LITURGIE ET VÉRITÉ

P. RÉGAMEY . . . . . Contemplation ou liturgie?

M. LABOURDETTE . Principes pour la prière liturgique

Ph. ROUILLARD . . . . . Le Bréviaire aujourd'hui, résultats d'enquête

MAITRES SPIRITUELS

J. ORCIBAL. . . . . La couturière mystique de Paris

B. DUPUY . . . . . Introduction à Newman

J. LECLERCQ . . . . De saint Benoît à saint Bernard

ÉDITIONS DU CERF

MAI 1960

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :

A. PLÉ, B. BRO, O. P.

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an.	13 N. F.	21 N. F.	10 N. F.
Six mois	6.50		
Étranger	15 N. F.	24 N. F.	11 N. F.
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles.	165 F. B.	265 F. B.	120 F. B.
Suisse, Éd. du Cerf, C.C.C.F. 2311, Genève . .	17 F. S.	28 F. S.	12,50 F. S.

LE NUMÉRO (FRANCE ET ÉTRANGER) : 1.80 NF

CHÈQUE POSTAL :
EDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

Abonnement spécial
pour les religieuses contemplatives :
8 N. F.

★

Adresser la correspondance à :

ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53

PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IXe
TÉL. TAItbout 82-74, 52-39.

42e ANNÉE — N° 461 T. CII — MAI 1960

LA VIE SPIRITUELLE

Mai 1960
N° 461

Ce ne sont pas les sacrifices qui sanctifient l'homme... c'est la conscience de celui qui offre qui sanctifie le sacrifice.

SAINT IRÉNÉE.

LA PRIERE DE L'ÉGLISE
II. LITURGIE ET VÉRITÉ

P.-R. RÉGAMEY, O. P. — L'orientation contemplative de la prière liturgique 469

M. LABOURDETTE, O. P. — Principes pour la prière liturgique 493

PH. ROUILLARD, O. S. B. — Les problèmes du bréviaire aujourd'hui.
II. Données de la théologie.
III. Leçons de l'expérience 506

L'effort actuel de renouveau dans la prière chrétienne est trop précieux pour qu'on n'y apporte pas double attention. Qu'il s'agisse de cet âge d'or liturgique que nous connaissons depuis quelques années, où nous avons la chance de voir en même temps recherches scientifiques, renouveau pastoral et réforme des structures; ou bien qu'il s'agisse d'une authentique redécouverte de la vie d'oraison, tel qu'on le voit par exemple dans les initiatives des Cahiers sur l'Oraison, comme la prière de nuit proposée aux laïcs.

Il fallait à nouveau frayer les chemins. Ceci ne va pas toujours sans difficultés. Pour imposer par exemple à une paroisse une nécessaire réforme en ses habitudes de célébration, il faut souvent prendre parti, aller contre certaines positions dans les choix à faire, prendre inévitablement des risques. Et on ne louera jamais assez le courage de ceux qui font effort pour ce renouveau liturgique.

Mais la prière de l'Église est un bien trop précieux et en même temps trop fragile pour qu'on accepte sans discernement les

fausses facilités ou les dévaluations. La liturgie doit-elle s'accompagner d'une ignorance ou d'un mépris des réalités les plus élémentaires de la vie intérieure? On ne refusera pas au P. Régamey la compétence et donc le droit d'être écouté.

Il y a toujours eu dans le bréviaire une valeur de pénitence. « Pensum servitutis », redevance de notre servitude, dit de lui la règle de saint Benoît. Mais ceci ne suffit pas à rendre tolérable pour beaucoup son inadaptation actuelle. Qu'on songe que le bréviaire représente chaque année dans la vie normale d'un prêtre plus d'un mois de temps, à raison de journées de dix heures. Et alors on souhaitera que les conclusions si nettes et si sages de notre enquête aboutissent rapidement.

MAITRES SPIRITUELS

J. ORCIBAL. — La couturière mystique de Paris 533

B. DUPUY, o. p. — De l'ombre a la lumière. Introduction a Newman 540

J. LECLERCQ, o. s. b. — La spiritualité du VI^e^ au XII^e^ siècle. De saint Benoît a saint Bernard 563

Marie de l'Incarnation avait prouvé qu'être responsable d'une entreprise de déménagement n'empêchait pas la plus exigeante prière; Jan de Leeuwen que la cuisine n'était pas plus un obstacle; aujourd'hui, Claudine Moine nous prouve par d'admirables documents qu'être couturière n'interdit ni la justesse, ni la ferveur, ni le courage qu'exige une authentique vie mystique.

Dans la série des maîtres spirituels, une place de choix revient à Newman. Depuis les maîtres du XVII^e^ siècle, il est sûrement l'un de ceux qui ont le plus marqué la vie spirituelle de notre temps.

Après l'excellente bibliographie donnée par le P. Refoulé sur la doctrine spirituelle des Pères dans le numéro de mars, on trouvera ici les principales indications nécessaires établies par Dom Jean Leclercq pour se guider dans la période qui suit : de saint Benoît à saint Bernard.

L'orientation contemplative de la prière liturgique

I. Pourquoi cette orientation

« L'élément essentiel du culte doit être intérieur. » Pie XII rappelle ainsi, dans sa grande encyclique sur la liturgie, *Mediator Dei,* un principe, qui est constant depuis le précepte du Seigneur d'adorer « en esprit et en vérité » (Jn 4, 23).

Beaucoup d'entre nous en éprouvent une gêne, chez les uns confuse, chez d'autres très réfléchie. Il faut la tirer au clair. Exiger la dévotion « intérieure » comme « l'élément essentiel » qui donne sa valeur au culte liturgique paraît un retour à cette « vie intérieure » individualiste et désincarnée contre laquelle précisément le renouveau liturgique s'accomplit. Voilà bien une des typiques réactions d'adolescence qui, forcément, se multiplient dans l'immense crise de croissance du monde.

Préciser les raisons pourquoi « l'élément intérieur » est le principal dans la célébration du culte dissipera cette méprise par trop fréquente et grave. Ce sera la meilleure voie pour comprendre quel il doit être et, par suite, pour rectifier les efforts.

Ces raisons se situent pour ainsi dire sur trois plans.

La valeur de l'acte humain.

D'abord, en général, la valeur de *tout acte humain* est intérieure. On verra qu'en le rappelant nous ne prenons pas le problème de trop loin.

Assurément, *ce* que l'on réalise importe au plus haut point : la parole qu'on dit, l'activité qu'on déploie! Il y a un ordre objectif des choses. C'est sérieux d'y contribuer, c'est grave de l'enfreindre. Et notre correspondance à ces données objectives qualifie nos actes, en bien ou en mal[1]. Mais cette qualification elle-même, cette *valeur,* est celle de notre réaction spirituelle à ces données, de notre engagement vital vers un but, bon ou mauvais. La droiture et le courage, ou la déloyauté ou la faiblesse avec lesquels nous discernons la fin et les moyens de l'atteindre, avec lesquels nous choisissons ces moyens et les mettons en œuvre, c'est cet aspect *intérieur* de notre activité qui est proprement *humain,* car c'est son aspect de *liberté.* Tout le sens de notre vie est là : nos actes nous accomplissent ou nous dégradent selon ce qu'ils valent au plus profond de notre cœur. Il est plus urgent que jamais de nous soucier de cette valeur, car le monde moderne est celui d'une efficience matérielle et de déterminismes de plus en plus contraignants. Il faut que l'esprit, principe de la liberté, exerce ses pouvoirs avec d'autant plus de lucidité et de ferveur que se resserre davantage le champ où il peut les exercer. C'est pour lui une question de vie ou de mort.

Il revient à la prière d'être par excellence l'acte où nous émergeons de ce qui nous aliène. Comme elle est le plus éminent des actes de l'homme, il lui faut être le plus éminemment *humain.* Nous pouvons, nous devons y respirer au large. Nous risquons d'en laisser fonctionner les mécanismes tout seuls, surtout quand elle est liturgique : le matériel, le social des formules et des rites sont déterminés, déterminants. Ils ont leur consistance propre et leur automatisme dès longtemps monté. Quelle pitié, si nous les

1. Il faut saisir toutes les occasions de recommander instamment l'article du P. DEMAN, *Pour une vie spirituelle objective,* paru d'abord dans *La Vie Spirituelle* en août 1944 et édité en brochure à la Procure Générale du Clergé.

laissons par là conspirer à nous aliéner avec tant d' « éléments du monde » qui font aujourd'hui douter de la liberté! Il leur revient au contraire d'être les actes où l'homme d'aujourd'hui réatteste sa haute dignité d'être libre, où il en renouvelle la conviction, où l'esprit retrouve sa maîtrise.

Exigence d'un acte chrétien.

En second lieu, pour être un acte *chrétien*, la prière liturgique exige l'intériorité propre à *l'amour*, et à l'amour *surnaturel*. La vie chrétienne est une communion du cœur humain et du Cœur de Dieu. Aussi, pas de prière selon le Christ si elle n'est « dans le secret » (Mt 6,6), afin d'être ce cœur à Cœur. Qu'elle soit publique et ritualisée ne saurait porter atteinte à un principe tellement essentiel. Il serait abominable — je pèse plus que jamais les mots — d'opposer les deux espèces de la prière, la liturgique et la secrète, en pensant que la première puisse ne pas être « secrète », elle *aussi*. Selon le Christ, le fait pour la prière d'être rituelle et communautaire est de nature à en augmenter la valeur intérieure : si l'on célèbre les rites conformément à la vérité du Mystère chrétien, l'on associe la sensibilité et le corps même à l'action de l'esprit, de telle sorte que l'on accroît celle-ci, et lorsqu'une communauté est vraiment chrétienne, elle n'a « qu'un cœur et qu'une âme » (Ac 4, 32), ce qui stimule chacun des cœurs.

Il en est d'une célébration liturgique accomplie en esprit et en vérité comme de la voix de l'orgue, qui a beau envelopper toute une foule, elle ne lui demeure pas extérieure, elle en rend chaque membre plus intime à lui-même, dans l'intimité de la communion des cœurs aux cœurs. Une âme commune a son « secret » : une intimité aussi sublime que dilatée; elle est une sorte de « mystère en pleine lumière ». Une célébration qui prétend valoir sans la vertu d'un amour surnaturel, vraiment actif en elle pour la qualifier, est du même ordre que la « lettre » de la loi, laquelle sans l'amour « tue » (2 Co 3, 6). C'est pourquoi nous devons la dire *abominable*.

Bien entendu, un poids de ritualisme ne peut être évité, comme inévitable est le poids de divergences qui ne peuvent se fondre parfaitement dans la communauté. Nécessairement, l'esprit en subit quelque trouble ou quelque torpeur. La fidélité au Christ, tout à la fois oblige à subir ce poids, pour autant qu'il est inévitable, et à le réduire, autant qu'on peut. Plus les célébrations risquent de céder au formalisme, à la routine, à la vulgarité commune et aux cacophonies, plus l'esprit doit veiller à les réanimer. Pas de prière liturgique valable, s'il ne s'ingénie à retourner à son profit les éléments rituels et communautaires qui vont souvent jusqu'à l'étouffer.

N'objectez pas que la liturgie a valeur indépendamment de l'intelligence et de l'amour avec lesquels elle peut être célébrée. Certes, les sacrements, et d'abord l'eucharistie, qui sont au centre de la Liturgie, et les sacramentaux dont elle se compose, et l'obéissance aux prescriptions de l'Église *n'exigent pour la validité* qu'une « intention » réduite à peu de chose. Mais il s'agit de beaucoup plus que de *validité* : de valeur. Pour administrer les sacrements qui confèrent la grâce et pour se mettre en règle avec la lettre des prescriptions liturgiques, il suffit d'une « intention » notionnelle. Mais pourquoi la vaste orchestration des cérémonies dont l'Église entoure ses rites essentiels ? Pour disposer à la réception *fructueuse* de la grâce et à sa *fructification*. Ce que la célébration a pour fonction de favoriser, ce sont des dispositions effectives de l'âme ; elle suppose que s'y renouvelle l' « intention » en un réveil de l'esprit et de son amour. « Aucune liturgie ne mérite qu'on lui donne sa peine, qui ne pourrait réellement se consommer dans le cœur des hommes[2]. »

Réacclimater le cœur.

Enfin — c'est la troisième des considérations que nous avons annoncées — la liturgie doit être principalement intérieure en tant

2. Du P. Congar, dans l'admirable texte qu'a publié *La Maison-Dieu*, n° 16 (4e trimestre 1948), pp. 75 et sq. Il aurait de quoi inspirer une renaissance liturgique digne de son nom. Cf. les références à saint Thomas que nous avons données dans *La Vie Spirituelle*, février 1959, p. 119.

qu'elle est le *culte* chrétien. Qu'est-ce qui, dans l'ordre chrétien, confère une valeur *cultuelle* à des actes, par exemple à un pèlerinage, à une prière, à un vœu, — éminemment à la liturgie qui est le culte du Christ et de son Corps Mystique ? C'est l'animation vitale de ce qui pousse du dedans comme un germe[3]. Nos offrandes ne rendent à Dieu la justice que nous lui devons, qu'autant qu'il les voit jaillir du plus vif de nos cœurs ; témoignages de notre dévouement à son service, de notre zèle. Il faut que notre volonté d'offrande nous *pique au vif*. Là est très précisément le problème crucial de la prière liturgique.

Car elle consiste à faire ce qui est prescrit : célébrer de telles et telles façons, qui sont indiquées dans les livres[4]. N'est-ce pas *lettre morte?* Des conventions tellement développées et diversifiées seront forcément plus ou moins étrangères aux dispositions dans lesquelles nous nous trouverons à mesure que nous nous y conformerons, et donc elles ne pourront pas toujours être aptes à provoquer l'élan spontané qui leur donnerait valeur aux yeux de Dieu. Ce problème est de tous les temps, mais il a pris une acuité singulière dans l'époque moderne. Il y est même devenu irritant — et, tel qu'on l'envisage, insoluble.

Dans le monde moderne, en effet, on veut tout mettre au régime de la connaissance claire et distincte. On ne conçoit donc la participation intérieure à la liturgie que comme une succession d'idées nettes et claires, correspondant aux rites et aux formules, à mesure que ces formules et ces rites se succèdent. Ce

3. C'est cette animation que signifie dans la langue de saint Thomas le mot *promptitudo*, par lequel le Docteur Angélique caractérise l'acte intérieur de la religion. Il vient de *promere* : pousser du dedans comme un germe. Saint Thomas appelle *devotio* cet acte intérieur (IIª IIæ, q. 82). Il le définit comme « la volonté de se livrer avec promptitude aux choses qui regardent le service de Dieu » (q. 82, a. 1, où l'expression de cette vivacité : « promptitudo », revient trois fois en sept lignes). C'est cette *devotio* qui est première à tous égards. Les actes extérieurs sont « secondaires », lui sont « ordonnés », en reçoivent leur valeur.

4. Les philologues pensent que « religio » ne vient pas de « religare » (relier à Dieu), mais de « relegere » (relire ce qui est écrit de temps immémorial).

programme est évidemment irréalisable. Dès lors, la vie liturgique nécessairement éclate : d'une part, certains renoncent au culte intérieur et se résignent en fait au « formalisme inconsistant et vide » qu'a stigmatisé Pie XII ; d'autre part, si l'on suivait un grand nombre de fidèles et de clercs, parmi les plus vivants, on réduirait la liturgie aux textes et aux rites dont ils auraient une « compréhension » aussi immédiate et rationnelle que celle de signaux connus.

Assurément, nous sommes des animaux rationnels. Nous devons comprendre clairement ce que nous pouvons de la liturgie, comme de toutes choses. Mais au sujet de quoi que ce soit, nous déraisonnons, lorsque nous faisons fonctionner notre raison seule, en perdant un sens *plus que rationnel* des réalités en cause. Par rapport à la liturgie, en particulier, nous nous conduisons comme des *insensés,* quand notre activité réfléchie n'est pas une fonction d'une vie plus profonde, qui est celle du « cœur », au sens biblique et traditionnel du mot. La vie liturgique est l'épiphanie mystérieuse d'un monde mystérieux. La sincérité de la participation qu'elle nous demande est, certes, celle d'une adhésion claire à maintes réalités dont il nous faut avoir des idées explicites, mais cette sincérité est avant tout celle de la foi surnaturelle, de l'espérance et de l'amour, de l'adoration, des dons du Saint-Esprit, des béatitudes. Lorsque le cœur s'éveille aux mystères célébrés, il cherche l'intelligence le plus développée possible de ces mystères et elle lui profite merveilleusement, mais cette richesse de connaissance peut être aussi bien dans l'intensité d'une adhésion qui n'a pas besoin de diversifier beaucoup les aspects des objets, et l'amour renouvelle indéfiniment le regard dans une même direction. Ainsi notre culte peut-il être tout entier spontané, jaillir de source tandis qu'il se développe, sans qu'ait besoin de se diversifier beaucoup la correspondance de nos dispositions aux éléments successifs de la célébration.

L'important est l'accord foncier, et c'est une connaturalisation vitale. On agite beaucoup trop de notions, alors qu'il faudrait réacclimater le « cœur » à la patrie céleste. Quand les fidèles arrivent à l'église, quand les religieux vont à leur office, ils ont plus ou moins vagabondé dans les « régions de la dissimilitude ». Ils sont dépaysés dans leur propre patrie. Ils ne sont

que trop enclins à traiter les réalités liturgiques comme des objets d'intérêt intellectuel, les mettant ainsi au régime de toutes les curiosités qui les ont distraits. Ce qui, de leur part, correspondra aux réalités qu'ils viennent célébrer, ce sera le regard aimant de leur cœur fixé au Cœur du Mystère. La liturgie explicitera une plénitude, mais il faut au principe la simplicité du sens intime, comme cette simplicité devra être au terme, et elle seule percevra la valeur des éléments que l'on pourra distinguer.

Le dépaysement et la naturalisation fournissent ici une comparaison éclairante. C'est le cas de se rappeler le mot par lequel Malebranche caractérise la foi : « On est du pays de ces vérités-là. » Nous sommes, dit saint Paul, « concitoyens des saints dans la lumière » (Col 1, 12). Quelle est donc la différence entre l'enfant de la cité et l'étranger de passage ? Il arrive souvent que l'un connaisse de sa ville beaucoup moins de choses que l'autre. L'appartenance vitale ne se caractérise point par cette foule de connaissances diverses. Tant mieux si vous les avez, mais à la condition précisément qu'elles soient vitales. Qu'est-ce à dire ? Les explications que l'on prodigue au sujet de la liturgie sonnent trop souvent comme celles que le touriste lit dans son guide. Données et reçues sans être du pays. Qu'est-ce donc qu'être du pays ? On le voit le mieux dans le cas de l'émigré. S'il est encore dans la période ascendante de son existence au moment où il arrive, il aura chance de s'assimiler ; plus tard, sur le second versant de la vie, il risque trop de ne pouvoir plus que s'adapter, à force d'intelligence. La différence consiste en ce que le génie propre au pays gagne ou non les profondeurs intuitives de l'esprit, et les profondeurs instinctives de la psyché, et l'imagination. Dans le natif du pays comme dans l'émigré vraiment assimilé, le génie du pays opère à la façon d'un principe de la nature. L'un et l'autre sont des *enfants* de ce pays, puisque celui-ci engendre leurs façons d'être, de sentir, de juger. Ils « comprennent » les choses de ce pays autrement que l'étranger le plus instruit et le plus intelligent, qui lui reste extérieur. Ils les « comprennent » en vertu d'un sens spontané qui va, en chacun des cas — prenons-y garde —, d'une intuition globale, riche de toute l'expérience vécue, à l'intuition particulière du cas. Lorsqu'on est du

pays, on sent, pour ainsi dire, en soi-même comment naissent les choses qu'on y aperçoit.

Si les connaissances liturgiques ne sont qu'à l'état de notions, ce vain bagage obstrue la voie du Royaume. Au lieu de nous en encombrer, nous devons vivre du principe qui pourra les animer, leur donner valeur. Ce principe de notre assimilation au Royaume est, de la part de Dieu, la grâce, qui certainement ne nous manque pas, et, de notre part, une activité théologale aussi conforme que possible à ce qu'est Dieu que nous voulons célébrer et à ce qu'est notre esprit : Dieu est infiniment simple, et notre esprit est simple en son fond.

La liturgie veut assurer notre naturalisation intégrale de « concitoyens des saints ». Peu à peu, elle nous familiarise avec toutes les régions de notre patrie, toutes ses diverses richesses, tous les aspects de son génie. Il importe que nous en saisissions tout ce que nous pouvons, mais peu importe que nous n'en saisissions qu'une faible partie, si notre connaissance demeure toujours vitale de notre part et toujours nous accorde avec le Mystère qui veut nous assimiler à lui. La diversité des éléments de la liturgie nous oriente vers ce Mystère et nous invite donc elle-même à la simplicité du cœur. Il en est d'eux comme des multiples vérités de la foi, qui détaillent pour notre esprit analytique la simplicité de la Vérité éternelle; toutes y sont ouvertes, toutes exigent d'être considérées selon cette ouverture[5]. La grande affaire est d'éveiller le *goût* des réalités liturgiques, de fixer en elles notre cœur, de nous y complaire. Cela est aisé car nous sommes enfants de Dieu, accordés par la grâce avec le Paradis. Notre liturgie d'ici-bas est une participation à celle du ciel et le ciel est au-dedans de nous.

Vers une contemplation réelle.

Tout cela revient à dire que l'intériorité exigée par la liturgie est *contemplative*. La contemplation se définit comme un regard *simple, aimant, prolongé* (disons plus modestement renouvelé,

5. IIª IIæ, qu. 1, a. 2.

parce que nous avons peine à le soutenir), qui se *repose* dans les réalités mystérieuses auxquelles il nous *assimile*. Connaissance qui tend vers cette transformation de tout notre être. La vie chrétienne étant la vie de communion par amour au Dieu d'Amour, s'épanouit dans le repos aimant en lui. Peu de chrétiens sont appelés à organiser toute leur vie en vue de la contemplation, mais une vie, quelque active qu'elle doive être, ne sera chrétienne que si elle culmine en des moments de contemplation, c'est-à-dire où le cœur se complaît dans la communion avec Dieu. C'est à cette assimilation que veut nous disposer la liturgie, puisque celle-ci est la célébration de l'Alliance que le Christ accomplit entre Dieu et nous, par le renouvellement de ses Mystères [6]. Notre connaissance n'y est notionnelle et analytique, ne doit s'y développer comme un discours de notre raison, d'idées en idées différentes, qu'autant qu'il faut pour cette assimilation.

Nous devons donc entendre au sens propre, dans toute sa force, le mot du Concile de Trente, justifiant les rites liturgiques contre les protestants : ils ont pour fonction de *faire contempler* les réalités cachées dans la célébration [7]. On ne pourra vraiment parler de renaissance liturgique que quand on prendra ce mot au sérieux, quand on en fera le *mot d'ordre* des efforts, quand on s'y conformera. Pie XII ne manque pas de le rappeler dans son encyclique. C'est un de nos étonnements qu'on y prenne si peu garde. *Le critère de la qualité d'une célébration est très précisément là : a-t-elle ouvert les cœurs de ceux qui y ont participé aux mystères dont elle devait être pour eux l'épiphanie ?* L'a-t-on si réellement accomplie selon sa nature qu'elle les a quelque peu fixés « où sont les vraies joies », *ubi vera sunt gaudia,* jusqu'à leur en rendre le goût ? (N'a-t-elle pas eu, hélas! l'effet contraire ?)

6. Rappelons les définitions que Pie XII donne de la liturgie : « Le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme Chef de l'Église; le culte rendu par la société des fidèles à son Chef et par lui, au Père éternel, en un mot le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres. » — « La liturgie n'est pas autre chose que l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ à travers tous les siècles » (*Mediator Dei*).

7. Denz., nº 945.

Bien entendu, l'idéal contemplatif de la liturgie ne peut se réaliser que très imparfaitement et selon des modes extrêmement divers. Cette orientation doit être d'autant plus résolue et d'autant plus constante. Dans la célébration, il faut que les fidèles découvrent leur besoin et leur possibilité de contemplation, c'est-à-dire de repos en Dieu, de réfection en lui. Bien entendu, pas besoin de leur nommer la « contemplation », pas plus que M. Jourdain n'a besoin de savoir qu'il fait de la prose. Bien entendu, il serait ridicule de prétendre faire d'eux des « contemplatifs », mais il faut que tout conspire, à la mesure même de l'agitation contraire du monde, à des célébrations qui soient cette réussite de la vie chrétienne : l'épanouissement dans les béatitudes, qui est l'exigence des vertus théologales et des dons de l'Esprit.

II. Les contre-sens actuels

Le plus souvent aujourd'hui, les efforts tentés pour obtenir la nécessaire participation des fidèles au culte se dépensent à contre-sens. Sur les trois plans que nous avons distingués.

L'aliénation.

Radicalement, on empêche l'intériorité sans laquelle les actes ne sont même pas *humains*. On met les fidèles hors d'eux-mêmes. (Sûrement pas en Dieu!)

A ceux qui se plaignent de ne plus pouvoir prier, vous dites : « La messe est une action publique. Une activité intérieure doit se manifester extérieurement. » — Pour sûr, mais pas n'importe comment! Pas de façon à la trahir et à la rendre impossible! Et pourquoi donc cette manifestation extérieure ? Nous l'avons dit : pour renforcer l'acte intérieur.

Vous prétendez le renforcer : « En extériorisant une action intérieure, on la fixe, on l'empêche de se dissiper en rêverie, on la dirige et on la développe. » — Ah! certes, nul ne rêve plus

durant les messes telles que vous les pratiquez! Mais quant à *fixer, diriger* et *développer* une action intérieure qui soit d'union à Dieu, vous faites tout le contraire. Vous excitez les dispositions agressives, et quiconque tente de prier s'épuise en lutte contre son exaspération.

Vous soumettez les fidèles à un caporalisme violent, les faisant brutalement s'asseoir, se lever, etc., et vous le justifiez : « Peu importe, dites-vous, qu'ils ne comprennent pas tout de suite ces gestes : ils leur donneront peu à peu des habitudes et comme des réflexes de bonne éducation liturgique. Si l'on attend que l'assemblée ait saisi tout ce que signifie l'action de grâce pour qu'elle se lève à la préface, on pourra attendre longtemps. Mais en se levant à la préface sans comprendre d'abord pourquoi, elle découvre peu à peu, non pas par le raisonnement, mais par une intuition instinctive et quasi viscérale, ce que c'est que rendre grâce. » — N'y a-t-il pas ici danger d'un faux dilemme, et donc d'une fausse manière de se figurer qu'on le résout! Si nous étions dans l'alternative : être mécanisés sans comprendre, ou ne jamais avoir une conduite normale, faute de la réformer de nous-mêmes, la situation serait désespéée. La compréhension « viscérale » que vous attendez d'une mécanisation grossière serait aussi grossière que celle-ci. C'est bien malheureusement ce que nous voyons parfois.

" *Hélas! nous voudrions aimer !* "

Avez-vous vraiment entendu la plainte déchirante de Bernanos : « Hélas! nous voudrions aimer! » Et celle de Rouault, qui timidement espérait « licence d'aimer ». Comment, dans les ébrouements de ce que Simone Weil appelait, à la suite de Platon, le « gros animal » ?

Comment pourrait-il être question pour vous d'orienter les célébrations dans le sens contemplatif, puisque vous acceptez un autre dilemme : l'amour, qui est le principe de la contemplation, vous paraît en dehors du pouvoir de la volonté; on aime ou on n'aime pas, et l'on n'y peut rien! Comment viseriez-vous

la contemplation, cet effet dont la cause nous échappe! Tant mieux, vous dites-vous, si l'amour surnaturel anime les célébrations, mais il vous paraît sage d'en faire abstraction dans vos plans! De fait, vos mouvements, vos chants, vos « proclamations » de la Parole divine, vos dialogues, vos commentaires, tout est si évidemment combiné en dehors d'un rayonnement de la dilection qu'un éveil de l'amour y est interdit.

Mille signes, hélas! font saisir combien votre esprit est étranger au monde que la liturgie veut créer parmi nous, dans lequel elle veut nous introduire, à son climat, à ses mœurs. Voyez, par exemple, comment un des meilleurs missels contemporains traduit l'Épître du samedi de Pâques. Saint Pierre écrit : « Ayez l'appétit d'une doctrine sans mélange, qui vous fera grandir en grâce, *si toutefois* vous avez goûté combien le Seigneur est doux. » La traduction supprime les deux mots que j'ai soulignés! Cela vous semble tout naturel. Comment « goûter la douceur de Dieu » pourrait-il être une condition nécessaire du progrès dans la foi! Or telle est bien la certitude de saint Pierre. Pour lui, comme pour toute la tradition antique et médiévale, jusqu'à la disjonction ruineuse qui s'est faite entre un intellectualisme desséché et une sentimentalité inconsistante, il allait de soi que ce goût de Dieu est le principe même du progrès dans la connaissance surnaturelle. Toute la liturgie le suppose. Vous ne voyez là qu'un subjectivisme dangereux, et pour sûr ce ne sera jamais dans vos cérémonies que personne goûtera combien le Seigneur est doux! Quant à l'unité d'âme et de cœur en Dieu, ah! vous ne cessez de parler de « communauté », vous exhortez sans cesse les fidèles à former une véritable communauté, à sentir qu'ils en sont une. Quelle dérision! Voilà des personnes que séparent les différences, et même les oppositions, qui sont aujourd'hui si multiples et profondes entre les hommes. Sur quoi comptez-vous pour les unir ? Sur les notions abstraites en lesquelles vous schématisez les réalités surnaturelles, sur vos artifices d' « adaptation », combien extérieurs, et sur les façons de faire communes que vous imposez à la grosse. Plus vous feignez d'avoir affaire à une communauté et lui enjoignez de se comporter comme telle, plus elle manifeste qu'elle n'en est pas une. La cacophonie des chants, des dialogues, des mouvements crie l'absence de l'unité d'âme et de

cœur. Et elle ôte l'espoir de l'obtenir, car l'âme ni le cœur ne peuvent y respirer.

Une mentalité scolaire.

L'âme et le cœur! C'est en elle et c'est en lui que l'on retrouverait le secret de l'élan, grâce auquel la liturgie redeviendrait vivante. Vous organisez vos célébrations dans le registre des idées apprises. Vous ne connaissez pour y mettre la vie que votre tonus, si vous en avez, et les passions les plus communes, mêlant volontiers les notions abstraites sur les choses de Dieu et les pires médiocrités de la vie profane. Vos « explications » oscillent entre les redites indéfinies au sujet des dogmes que vous présentez d'une façon squelettique, tellement étrangère à l'âme et au cœur, et l'enseignement compliqué. Les éléments de celui-ci, ou bien échappent aux fidèles, ou bien ne peuvent intéresser en eux que l'intelligence écolière. En ce dernier cas, votre belle réussite n'est qu'un échec : ces notions font un écran entre les mystères et l'âme profonde.

Car quel écho peuvent donc éveiller dans les profondeurs de la psyché et dans les hauteurs de l'esprit et de son amour, les particularités de l'histoire sainte et de la liturgie ancienne, enseignées de telle sorte que la liturgie fait l'effet d'un système anachronique ? Vous donnez l'impression que pour participer à la liturgie, il faut se faire une mentalité rétrospective. Vous allez parfois jusqu'à faire appeler Dieu « Yahweh » par ces Français du XX^{e} siècle! Vous faites chanter sept, huit, dix fois des refrains tels que : « Il a jeté à l'eau cheval et cavalier. » Comment ne vous rendez-vous pas compte que, pour toucher sincèrement, une image doit être nourrie de la sève vive de l'âme! L'image de l'armée du Pharaon engloutie est *étrangère* à la psyché des fidèles et à leur cœur. Il ne suffira pas d'explications pour la *naturaliser* en eux. Vous aurez beau leur enseigner ce que signifie le passage de la mer Rouge, ils auront beau être capables de le réciter comme une leçon à un examen, cette image demeurera en eux l'expression d'idées laborieusement apprises. Il faudrait

une culture biblique très exceptionnellement vivante pour qu'elle s'éveille de plus profond que leur conscience.

Que vous le vouliez ou non, c'est ainsi, et il n'y aura pas de véritable vie liturgique, tant que vous garderez la mentalité scolaire qui, hélas! ne vous est pas propre. Elle règne dans tous les domaines aujourd'hui. Nos contemporains sont tellement habitués à être mécanisés par les pouvoirs de ce monde qu'ils trouvent normal que vous les soumettiez à un pareil traitement. A leurs yeux cela est même plus normal de la part de l'Église que des autres pouvoirs, puisqu'ils sont portés à considérer la religion comme un système de contraintes auquel il est méritoire de se soumettre (et le mérite, pensent-ils souvent, est d'autant plus grand que la chose est plus contrariante). Ils sont habitués depuis leur enfance à tant de pensums, ils font si souvent la queue, ils deviennent tellement passifs sous les coups du destin, et passifs à force de rester devant les écrans, à écouter la radio, passifs au gré des vitesses, débordés par les connaissances, subissant trop de fatalités, attendant, et attendant dans le vague, et ne sachant trop ce qu'ils attendent, et s'attendant au pire, et vaguement attendant Godot, subissant tantôt les désagrégations de la passivité, tantôt les aliénations de l'activisme. Les voilà sur leurs chaises. Arrive le dialogue préliminaire à la Préface. Si vous ne les mécanisez pas — mais vous vous y entendez —, quelques-uns se lèvent (les uns mollement, d'autres durement, fort peu d'une allure souple et vive), d'autres peu à peu s'aperçoivent qu'il y a lieu d'en faire autant. Telle est la spontanéité dont ils sont capables d'eux-mêmes pour une participation. Tels sont les sujets du Royaume dont vous voulez leur faire célébrer les fêtes. Ils n'offrent guère à la liturgie que d'étranges combinats d'inhibition et de décharges agressives. Vos explications n'y changeront rien, tant que *tout votre être* ne leur parlera pas la langue natale des âmes et des cœurs. Plus ambitieuses sont vos prétentions, plus vos vues théoriques leur inspirent des ambitions indues, et plus vous obnubilez les âmes et les cœurs. Il est temps, il est grand temps que vous vous inquiétiez des véritables dimensions du problème liturgique.

*
* *

Jusqu'ici, vous vous êtes livrés à des études bibliques, historiques, théologiques et pastorales, qui étaient indispensables, le sont toujours, et furent admirablement fructueuses. Mais vous avez trop oublié de *dire* ce qui, j'espère, *allait sans dire* pour vous : que la vie liturgique est celle du *cœur* s'assimilant aux mystères célébrés (ce qui exige d'y intéresser l'*âme*). Et vous ne vous êtes préoccupés du désaccord, qui est flagrant, entre les fidèles d'aujourd'hui et la liturgie que dans le domaine des idées claires et distinctes et dans celui des comportements extérieurs : vous avez négligé les conditions profondes de la vie du cœur. *Idées* : vous avez combattu l'ignorance, rectifié les mentalités, cherché à intéresser, vous attaquant à des problèmes de compréhension claire comme celui des traductions en langue nationale. *Comportements* : vous vous êtes beaucoup soucié d'obtenir des « participations », et pour cela vous n'avez cessé d'adapter les « méthodes », de les réadapter, de les contre-adapter. Mais tout se passe comme si vous n'aviez pas vu ce qui laisse dans un état théorique vos études et l'information qu'elles ont apportée aux pasteurs et aux fidèles, ce qui rend si décevants les efforts pastoraux d'adaptation.

Précisons ce qui a manqué jusqu'ici, et dont il devient tellement urgent de se soucier enfin. C'est, d'une part, d'axer de la façon la plus formelle la théorie et la pastorale liturgiques dans le sens de la contemplation, puisque telle est l'orientation essentielle de la liturgie ; c'est de reconnaître d'autre part combien limitées sont les dispositions de l'homme moderne dans cette ligne contemplative.

Les efforts sont vains et vont même contre leur but, tant que l'on ne s'avise pas de cet étrange combinat de passivité et d'activisme, d'inertie et d'agressivité, que nous venons de rappeler et qui est tellement accusé chez les célébrants et dans les assemblées. Pas de renouveau liturgique, tant que les efforts ne trouvent pas moyen de se brancher sur les possibilités de véritable

animation vitale conformes à l'esprit de la liturgie, en tenant compte des inhibitions qui gênent cette animation et des poussées passionnelles qui la font dévier. En quoi l'homme d'aujourd'hui n'est-il plus celui avec qui célébraient saint Augustin, saint Léon, saint Grégoire ? Voilà la difficulté que ne résolvent pas traductions, explications et adaptations. Faute de la comprendre en son fond et dans toute son ampleur, on excite l'agressivité en essayant de secouer l'inertie ; on stérilise les valeurs liturgiques en visant à l'intelligibilité immédiate et courte que paraissent exiger les esprits.

Mais la difficulté qu'éprouve l'homme moderne à entrer dans le jeu liturgique ne tient pas seulement à sa dysharmonie intérieure. Il connaît aussi l'accord harmonieux avec soi-même. Par malheur, c'est dans des lignes toutes différentes de celle où s'accomplit la participation liturgique. Il lui arrive de trouver cette plénitude dans certaines actions extérieures, ainsi dans le sport, les relations sociales, quelque technique matérielle... Il la trouve aussi dans l'application précise de son esprit à des opérations abstraites ou à des recherches expérimentales, tout en s'équilibrant d'autre part de diverses façons (par quelque *job,* de la culture, l'amitié, des sports...). Quand on prend conscience des beaux types d'hommes qui s'accomplissent en de telles lignes, la tentation est de ravager la liturgie pour la leur « adapter ». Mais au vrai, c'est la dénaturer, la trahir. Il lui revient de procurer à ces types d'hommes un *complément* et un *dépassement.* Eux-mêmes le souhaitent, et d'une façon parfois très consciente. Aussi, loin de lui faire abdiquer son caractère contemplatif, lui faut-il l'accuser pour eux. Mais, étant disposés comme ils le sont, cela exige des tâtonnements, quelle circonspection, quelle modestie, quel sens du Mystère à célébrer et du mystère de l'homme!...

Bref, il faut oser affronter ce qui est le problème de tous les problèmes dans le domaine liturgique : comment l'homme d'aujourd'hui peut-il être vraiment *d'accord avec lui-même* pour une participation liturgique, qui soit doublement authentique : et quant à ce qu'est la liturgie et quant à ce qu'il est lui-même ?

III. L'orientation contemplative, principe d'un renouveau

La révélation progressive que la liturgie doit faire aux chrétiens de leurs possibilités contemplatives, la révélation d'une liturgie qui soit animée par la tendance vers l'assimilation de leurs cœurs aux réalités qu'ils célèbrent, se fera nécessairement de façons très différentes, tant sont différents les caractères dans le clergé et parmi les fidèles, et différentes les situations. Ne pouvons-nous dégager néanmoins quelques indications valables pour tous les cas ?

Elles nous apparaissent si nous nous représentons les conduites qu'appellent de notre part les trois grands caractères de la contemplation : celle-ci est un fruit de la dilection ; — elle tend à nous faire assimiler par les mystères du Christ, — elle est un regard simple qui veut réaliser l'unité en nous.

Éprouver l'attrait du Royaume.

Mais oui! cet amour sur lequel on s'imagine n'avoir pas de pouvoir, il est le premier article du programme! Là est bien le fond des choses. Il dépend de nous de réveiller le « souvenir de Dieu ». Alors notre cœur ne peut pas ne pas délivrer son élan vers Dieu et se complaire en lui. Il est toujours prêt à aller à la source de sa béatitude comme la limaille de fer à l'aimant. Il ne faut pour cela aucun effort ; au contraire, il s'agit de nous détendre. La grâce, secrètement, rend naturel ce mouvement. A nous de constater combien, de fait, il nous est naturel, si nous sommes des âmes de bonne volonté, et pourvu que nous soyons assidus à réveiller ce « souvenir de Dieu[8] », pourvu aussi que nous nous renouvelions dans une disposition de disponibilité. Précisément, la liturgie ne cesse de réanimer ce souvenir, et

8. Combien il serait urgent de remettre en valeur dans l'enseignement le plus courant cette doctrine traditionnelle du « souvenir de Dieu » !

sans cesse elle tend à déblayer la source de notre amour, nous invitant à un chant de nos âmes, substituant ses suggestions aux images, aux attachements, aux tendances déréglées qui, dans nos cœurs, font obstacle à cet amour[9].

L'homme est toujours l'homme. C'est vrai qu'aujourd'hui, laissé à ses mécanismes habituels et à sa mentalité courante, il est en continuelle fuite hors de soi, occupé par les images et les passions de son cinéma intérieur, *collaborant avec ses occupants,* et c'est pourquoi il demeure dans son inertie et son agitation. On prendra donc garde de ne pas lui demander trop. Mais il a toujours un cœur prêt à s'ouvrir dans la dilection, dans les béatitudes pour lesquelles il est fait. Aux célébrants, aux lecteurs, aux prédicateurs, aux chantres, aux meneurs de jeu de faire rééprouver à cet exilé les attraits de la patrie oubliée. Il n'y suffit pas des rites accomplis, des idées émises, des chants proférés. Le plus décisif est le cœur et l'âme qu'on doit y sentir. Cela suppose évidemment que ces responsables — ces coupables principaux de la disgrâce actuelle — éprouvent tout les premiers ces attraits du Royaume des Cieux, comprennent vitalement ce que c'est que d'y ouvrir tout leur être *dans l'accomplissement même* de leur action liturgique, à la source de cette action. Que tout ce qu'ils font soit pénétré du rayonnement de la dilection, que rien de leurs gestes, de leurs chants, de leurs paroles, ne sorte de ce rayonnement!

S'ils y veillent, ils redécouvriront la réalité *symbolique*. En dehors de cette plénitude que fait éprouver la dilection, les rites et les textes de la liturgie ne sont que des signalisations conventionnelles d'idées et de sentiments. Pour qu'ils prennent la valeur de *symboles* qu'appelle leur nature même, il faut que la présence vive de l'esprit, de l'amour, les qualifie. Cette présence spirituelle exalte le sensible, alors que l'abstraction le disqualifie. Les gestes deviennent d'eux-mêmes justes, souples, amples sans emphase, harmonieux, lorsque s'y concrétise l'acte intérieur. La voix se pose, se détend, devient distincte, vive et modulée. Cette qualification du sensible par l'esprit que l'amour épanouit, est

9. Cf. *Les lois de la suggestion au bénéfice de l'esprit, La Vie Spirituelle,* décembre 1955, pp. 488-490.

réciproque. L'acte intérieur est soutenu et stimulé par son expression, mais il ne l'est qu'autant que cette dernière est harmonieuse. *Une expression déréglée absorbe et dévie plus ou moins des énergies de l'âme.* Lorsqu'elle est violemment contraire au vœu de l'amour, elle les corrompt en agressivité.

Les actes liturgiques accomplis ainsi par la vertu de la lumière, de la ferveur, de l'énergie spirituelles ont un pouvoir de rayonnement. Ils sont convaincants et communicatifs, sans nul effet pour convaincre. S'ils procèdent de l'amour avec lequel les acteurs de la liturgie communient à la vie de Dieu et à celle des fidèles, si leur comportement correspond sensiblement à cette médiation communielle que la liturgie accomplit mystiquement, ces actes remplissent auprès des fidèles leur fonction épiphanique. Ils réveillent en ceux-ci le sens de Dieu. L'assemblée se montre peu à peu capable, en sa participation, d'une qualité modeste et vraie, bien au-delà de ce qu'on suppose.

Nul esthétisme! La beauté qu'exige la prière pour s'accomplir vient du cœur. A l'extrême, il arrive que même le mauvais goût et les défauts les plus criants ne gênent en rien la prière. Sans doute l'avons-nous tous constaté, par exemple dans des églises de campagne, où le petit nombre des participants, leur disparate, les habitudes affreuses qu'ils ont prises, faisaient désespérer. Mais quand le cœur évidemment commandait, évidemment ouvert au Cœur de Dieu, nous nous sommes épanouis nous aussi dans la célébration, néanmoins indigente, pire qu'indigente. Il arrive aussi qu'une lourde gangue de comportements communs enveloppe le sens intime. Il faudra souvent lui accorder beaucoup. Mais autre chose est alors de réaliser les célébrations grossièrement, sans autre intériorité de notre part que des idées et des sentiments, autre chose de les animer de la dilection, selon les possibilités d'expression de cet amour, très simplement ressenti.

Pour des chrétiens — en premier lieu pour les clercs — qui vont célébrer les mystères du Christ, entrer à l'église devrait être toujours entrer dans un état qu'il faut appeler *l'état de chant*[10].

10. J'en ai parlé déjà dans *La Vie Spirituelle*, novembre 1955, pp. 366-367, 371-372; décembre 1955, pp. 489-490. J'y reviens dans la postface du livre de Lucie de Vienne, *Spiritualité de la Voix*, qui doit paraître à peu près en même

C'est celui qu'exige la louange, celui des « concitoyens des saints ». Il est l'état normal du chrétien ; nous devrions, dans la vie courante, le rétablir en nous chaque fois que nous avons à nous engager d'une façon un peu décisive. C'est l'état qu'assure le rayonnement de la dilection. Celle-ci nous rend le sens vivant de notre destination éternelle ; elle nous rouvre à l'infini, au-delà des choses particulières et les illuminant du dedans. Cet *au-delà* sans mesure, pourtant intime à nous-mêmes, aux autres et aux choses, nous donne l'impression de franchir un *seuil,* où tout devient plus aisé, et qui est celui de la liberté spirituelle. Nous passons, au-delà des sentiments dans un amour simple et profond, au-delà des notions dans le *sens* également simple des réalités spirituelles, et quelque peu de nos énergies psychiques endormies s'éveillent, paisibles et vives, comme à l'appel de l'amour. Ce sont là les trois caractères remarquables de cet état. Ils nous conforment au mystère chrétien, celui-ci étant amour, ouverture infinie et incarnation dans le sensible. C'est pourquoi nous devons le reconnaître comme l'état chrétien normal. Notre faiblesse et notre peu d'amour nous tiennent trop habituellement au-dessous, en deçà : dans les combinaisons ingénieuses d'idées, dans les sentiments et dans l'état psychique fâcheux que nous évoquions tout à l'heure. Il va de soi que la liturgie nous y invite. Il est à notre platitude trop coutumière ce que le chant est à la parole, et il y a là plus qu'une analogie. C'est un fait d'expérience que la voix se met d'elle-même à chanter, que les gestes tendent sans affectation à être harmonieux comme une mélodie, dans la mesure où l'âme s'éveille à l'amour spirituel, s'ouvre à l'infini, où l'esprit et la sensibilité se compénètrent.

Cantare amantis est, remarquait saint Augustin : chanter est le propre de qui aime. Si nous aimons, il nous devient tout naturel de chanter à Dieu, notre célébration coule de source, elle a cette spontanéité que la liturgie suppose. Et hors de cet amour, il est vain de prétendre au *chant* que la liturgie doit être.

temps que cet article aux Éditions du Cerf. Dans ce qui suit, je me trouve obligé de reprendre plusieurs expressions de cette postface. Les deux textes se recouvrent en certains endroits et se complètent réciproquement en d'autres.

Un dépassement nécessaire.

Cette sorte de plénitude intérieure qu'est l'état de chant nous apparaît dans un mouvement de *dépassement*. Elle procède en nous de l'appétit infini du bien, elle nous est donnée par l'Auteur de *la vie plus abondante* qui nous attire à lui. La liturgie catholique nous est une invitation continuelle à réaliser le Mystère de l'Amour, à nous élever à la source de la lumière, de la ferveur et des énergies qui rendent chantantes nos âmes et à faire « exulter notre chair comme notre cœur ». Elle invite les participants à devenir la communauté qu'ils sont si peu au départ, changeant leurs cœurs et leurs sensibilités, à la faveur de leur dépassement, de leur convergence dans le Mystère.

Or le contraste est inquiétant entre cette vie surabondante que la liturgie appelle et celle que, parcimonieusement, nous lui prêtons. L'on a vu tout à l'heure un aspect saisissant de ce contraste : l'assemblée demeure passive, inerte, inhibée, quand viennent pour elle les moments de surgir. Il faudrait noter bien d'autres signes de cette façon d'être, insuffisante par rapport aux instigations de la liturgie. Les célébrants sont les premiers à avoir l'air de se mettre tout juste en règle avec ce qui est prescrit. Ou, ce qui revient au même, ils surcompensent la médiocrité habituelle par des comportements excessifs. Quand l'assemblée récite le *Gloria,* le *Credo,* les voix raclent, lugubres, démentant d'une façon navrante les sentiments que ces textes expriment. Rien de significatif comme le tarissement général du lyrisme. Le plus sincère paraît exagéré. On saute le *Dies irae ;* l'*Exsultet,* même chanté avec vie, n'éveille plus d'écho, étant lyrisme tout pur. La liturgie devient très souvent lyrique, mais ni les célébrants ni les participants n'ont l'élan qui leur permettrait d'y correspondre d'une façon sincère.

Ils ne retrouveront cet élan que dans la dilection, orientée vers l'assimilation au Mystère. Mais elle a tout ce qu'il faut pour le leur faire retrouver. En particulier, et à l'extrême, le lyrisme ne saurait être un but à poursuivre ; il est une récompense. Voulu, il serait artificiel, une contradiction. Il se peut que l'état de chant

ne mette pas toujours à même d'aller jusqu'à l'intensité du grand lyrisme, mais cet état comporte un dynamisme, qui est en principe sans mesure. Il « ouvre » la manière de lire, de chanter, d'accomplir les actes de la célébration, qui sont d'ordinaire tellement *fermés* en leur exécution toute matérielle. Il rend le goût des gestes pleinement accomplis, et d'une sorte de modeste magnanimité en toutes choses, d'une générosité du cœur, grâce à laquelle craquent le laisser-aller, la mentalité utilitariste et le quant-à-soi [11]. Cet élan se symbolise de la façon la plus caractéristique par une accentuation très vivement enlevée des textes latins. Aujourd'hui, même les chœurs de religieux ont souvent perdu le sens de cette accentuation, ce qui est trop significatif de l'inertie psychique et spirituelle. Lancer les accents en continuelles fusées (bien loin de les alourdir) renouvelle la ferveur, et c'est aussi la ferveur qui y invite.

L'inertie et l'agitation sont comme les débris de la plénitude perdue, qui est action maîtrisée et paisible. Cette plénitude ne peut venir que du plus intime des âmes, car c'est là qu'elles sont ouvertes à l'infini.

Faire l'unité et la paix.

Enfin, la tendance vers l'union à Dieu exige de faire l'unité en nous. Le regard contemplatif oriente dans son sens toutes les puissances de l'âme et les appelle à le soutenir de leur connivence. Dans l'état de chant, l'âme « se compose ». Il permet à la liturgie de réaliser son œuvre d' « incarnation » : ni spiritualisation dans l'abstrait, ni autonomie des sens et de l'imagination, le moins possible un despotisme exercé par la raison et la volonté sur la part sensible de notre nature, le plus possible une harmonie progressive du « composé humain », une spiritualisation de la sensibilité. Là est une des conditions les plus essentielles de la paix, qui doit être le vœu suprême en toute célébration (et qui manque d'ordinaire le plus).

A quoi bon les comportements du corps, à quoi bon les mou-

11. Cf. la citation du Fr. AVEL, *La Vie Spirituelle*, février 1959, p. 133.

vements d'ensemble, si ce n'est pour la paix des cœurs ? Vaine, fausse, est la prétendue « beauté », si elle n'est l'éclat d'une harmonie, l'accord de chacun avec soi-même, des uns avec les autres par la célébration, de tous avec Dieu. Et il va de soi que cette paix ne peut être qu'en devenir. Elle doit être la convergence des élans. Aujourd'hui, les puissances des âmes à faire converger dans le Mystère chrétien sont peu christianisées (ou restent très inhibées). Il faut qu'exulte dans les âmes des responsables une paix d'autant plus vivante et communicative. Ils ont à reconnaître d'instinct les points de la rencontre de la liturgie et de ceux qui ont à célébrer, les points où la liturgie peut trouver résonance et faire jaillir l'élan.

L'humble fidélité à la lumière.

« Être ou ne pas être » : en toutes choses, là est la question. *Être,* non pas *avoir,* ni *faire*. Liturgiquement, c'est ne pas *être* que n'être pas en acte de dilection, en état de chant, afin de tendre vers l'assimilation contemplative au Mystère célébré. Alors *faire* tant de « belles cérémonies », de « messes communautaires », se donner tant de mal pour obtenir des « participations », augmenter si démesurément l'*avoir* des connaissances, des théories et des projets, c'est céder à l'inflation moderne de l'*avoir* et du *faire*. L'être chrétien y meurt ou trahit. Combien de non-chrétiens l'en avertissent! Ce sont eux qui reprochent à ce sel d'avoir perdu sa saveur. La liturgie le lui rendra s'il l'y met; je veux dire : le chrétien moderne a de quoi retrouver quelque peu le goût de Dieu s'il met ce goût dans la célébration liturgique, et celle-ci l'augmentera.

L'esprit théorique engage à des célébrations qu'on ne peut réaliser de façon valable; le vieux conformisme demeure enfermé dans les routines; l'opportunisme novateur attend merveille des dernières recettes pastorales. Tous trois, chacun à sa manière, traitent les fidèles d'une façon conventionnelle, comme des « gens ». Dans ces conditions, les meilleurs ne peuvent être que déçus par la récente étape du renouveau liturgique; on y a fait porter l'effort sur une participation beaucoup trop extérieure des

fidèles, comme si elle avait valeur par elle-même quelle qu'en soit la qualité. Trop de fidèles en souffrent, pour qu'une inquiétude ne s'éveille. Elle fera apparaître que le souci premier doit être désormais de ne tenter rien que ce qui peut attester sensiblement la qualité spirituelle.

Dans le domaine — annexe — de l'art sacré, le P. Marie-Alain Couturier et moi étions arrivés, après de longues années d'observations et d'expériences, à cette formule : « Le peu qui est possible, le peu auquel nous ayons droit. » On n'a pas voulu l'écouter. On ferme toujours les yeux sur les données gênantes. On ne tire les leçons ni des rares réussites, ni des échecs multipliés. On tient aux prétentions indues, héritées d'époques plus heureuses. L'on ne s'est accordé que très rarement l'humble fidélité à la lumière intérieure. Chaque fois pourtant elle a ouvert comme une dimension secrète infinie. « Peu » matériellement, mais la marque de l'esprit rayonnant en béatitudes. Au lieu des vastes mesures qu'on ne remplit pas, les très humbles mesures auxquelles se limite ce que l'on a de dons, et voilà que, même matériellement, elles se révèlent capables d'une grandeur admirable[12]. Il n'est que de franchir un certain *seuil* intérieur. On « cale » indéfiniment devant, au-dessous, et l'on se donne un mal incroyable à s'étendre — à s'aplatir ou se gonfler — dans la médiocrité outrecuidante. Comme la liturgie est plus immédiate encore que les arts à la vie du cœur et qu'elle importe bien plus essentiellement à la foi de l'Église, ne peut-on pas espérer que les évidences vont éclater davantage à son sujet? Ne cessera-t-on pas d'y faire l'*économie* de la dilection et de la visée contemplative? Prendra-t-on enfin celles-ci pour les principes de toute l'activité?

— Ah! je vous entends gémir votre éternel : c'est trop difficile! Eh bien, si vous croyez qu'il y a là pour vous un surcroît de difficulté, faites donc éclater l'évidence de cette grande loi méconnue : *Qui ne peut pas le moins peut le plus!*

Fr. Pie-Raymond Régamey, o.p.

12. J'écris ces dernières lignes dans le grand couvent de la Tourette, qu'achève Le Corbusier, près de Lyon.

PRINCIPES POUR LA PRIÈRE LITURGIQUE

I. — Fausses oppositions et vrai sens du culte chrétien

Au premier abord, les expressions de saint Thomas[1] pourront étonner le lecteur, et il est probable que certains auteurs modernes en seraient choqués, car ils partent d'une problématique tout autre et fort contestable. Cette problématique, encore en honneur il y a une trentaine d'années, est aujourd'hui assez généralement et heureusement dépassée ; mais elle reste à la source de bien des confusions et d'oppositions stériles, parce que les termes mêmes de la question y sont faussés.

On en était venu, dans la logique de certains courants de spiritualité, à opposer radicalement deux conceptions du culte.

1. L'une serait théocentrique, vraiment religieuse : le culte, tout ordonné à l'honneur de Dieu, est essentiellement désintéressé ; il ne tend qu'à Dieu et il est notre plus haute activité ici-bas. N'allons pas l'ordonner à notre perfection, comme s'il

1. Les pages qui suivent sont extraites d'un cours de théologie fait en commentaire du traité de saint Thomas sur la vertu de religion; on leur a laissé leur style oral ainsi que certains rappels marquant leur insertion dans tout un ensemble de cours.

était un exercice parmi d'autres pour pratiquer et acquérir les vertus ; c'est au contraire notre perfection qui est ordonnée à célébrer dignement le culte. Nous nous purifions en vue de la digne célébration du « mystère » où Dieu trouve sa gloire.

2. L'autre serait anthropocentrique, utilitaire : le culte (prière, sacrements, etc.) sert avant tout à faire des actes de vertu. L'homme, en s'acquittant d'un devoir de vertu parmi d'autres, se perfectionne et devient meilleur. A quoi servirait une oraison qui ne se terminerait pas par de bonnes résolutions pratiques pour la lutte contre les défauts, etc. ?

Dans ces conceptions, dont les termes sont ici primarisés et faussés, on retrouve l'écho, d'une part de ce qu'on a appelé l'École française, dont la pente a certainement été de donner à la vertu de religion une telle place qu'on ne s'expliquait plus très bien la primauté de la charité, d'autre part d'une certaine spiritualité ignacienne et salésienne, dans des vulgarisations où elle n'était guère plus qu'un moralisme, ou, comme on a dit, un « ascéticisme ». Il s'est d'ailleurs trouvé un auteur pour formuler cette opposition aussi candidement que possible, dans un long et stupéfiant parallèle, qui se résume à ceci : L'âme bénédictine se sanctifie pour prier ; l'âme salésienne prie pour se sanctifier[2].

Le vrai sens du culte rendu à Dieu.

Que nous dit saint Thomas ? : *Nous témoignons à Dieu honneur et révérence non pour son profit à lui, qui est la plénitude de gloire à quoi la créature ne peut ajouter que néant, mais pour le nôtre. Car révérer Dieu et l'honorer c'est en fait lui assujettir notre esprit, qui trouve perfection à se subordonner à qui est au-dessus de lui. Ainsi le corps vivifié par l'âme* (II^{a} II^{ae}, qu. 81, a. 7). Cette doctrine nous fait passer à travers la fausse oppo-

2. Francis VINCENT, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, Paris, 1926, pp. 116 et sq.

sition que j'ai rappelée et satisfait amplement à ce qu'il y a de juste en chacun de ses termes. Elle sera essentielle pour toute la suite.

1. Nous savons déjà que le culte répond à l'exigence fondamentale de cette justice qu'est la religion. En ce sens, il est incontestablement ordonné à Dieu, bien plus, il *nous* ordonne à lui, nous soumet à lui : *mens nostra ei subjicitur*. Notre culte a incontestablement pour fin de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû.

Encore faut-il voir comment et préciser à quoi il se termine. Quand saint Thomas dit : *nous honorons Dieu non pour lui* (*propter ipsum*), *mais pour nous* (*propter nos*), Cajetan remarque que le mot *propter* désigne ici non plus précisément la cause finale, ni la personne à qui le culte est adressé, mais celle à qui il profite : le culte ne sert pas à Dieu, qui n'en a pas besoin, mais à nous. C'est qu'il ne peut avoir d'effet qu'en nous. Accomplissement d'un devoir qui nous ordonne à Dieu, envers qui il acquitte une véritable dette (et il est en cela parfaitement « théocentrique »), il a cet effet, et par conséquent aussi ce but prochain, de soumettre à Dieu notre esprit.

Car, notez bien ceci : c'est à travers ce qu'il produit en nous et par son moyen que le culte atteint Dieu et lui agrée, qu'il est véritablement à sa GLOIRE. Cet effet, c'est une soumission, une application de notre esprit à Dieu Principe, qui permet l'union à lui, union de connaissance et d'amour. Ce qui réalise activement cette union à Dieu est plus grand que le culte, lui donne son vrai sens et le couronne : ce sont les vertus théologales, et, ici-bas, en tout premier et dernier lieu, la charité. Sans elle (ou, dans l'ordre naturel, s'il existait seul, sans l'amour) aucun culte ne saurait être agréable à Dieu ; il serait indigne de lui : *Que me font vos boucs et vos génisses? Si j'avais faim, je ne vous le dirais pas...*, je n'aurais pas besoin de vous pour me procurer à manger...

Par conséquent, vous le voyez, dire que le culte est célébré, *non propter ipsum... sed propter nos,* c'est dire simplement que pour atteindre Dieu de la seule façon qui soit digne de lui, il a d'abord en nous un effet d'union à Dieu qui est sa fin prochaine : un épanouissement de charité.

Liturgie et vie théologale.

2. La raison en est que l'activité des vertus théologales est à la fois et indissolublement notre plus haute perfection et la véritable GLOIRE que nous devons rendre à Dieu.

Qu'elle soit notre perfection n'est pas nous constituer fin du culte rendu à Dieu, puisque cette activité consiste précisément à adhérer à Dieu comme à notre fin, à lui être pleinement subordonné : rien d'anthropocentrique en cela!

Qu'elle soit la vraie *gloire* que nous rendons à Dieu montre pourquoi tout culte doit passer par là, se consommer en cela pour monter à Dieu. Il n'a pas d'autre voie. Comme le dit magnifiquement saint Thomas : le corps trouve sa perfection à être vivifié par l'âme, l'air à être illuminé par le soleil, l'esprit de l'homme à être soumis et uni à Dieu, possédé par lui ; chaque chose se consomme à s'unir à ce qui lui est supérieur. Ajoutons : le culte trouve sa perfection à être animé par la vie théologale et la charité, il est fait pour elle, parce qu'elle seule réalise pleinement, en dépassant d'ailleurs la simple religion, le *culte en esprit et en vérité*.

Qu'est-ce en effet que la GLOIRE de Dieu ? Nous disions de la GRACE, en étudiant la Iª IIªe, qu'elle est d'abord Dieu lui-même, l'amour incréé, mais inférant dans la créature ce terme spécial qui la rend agréée de Dieu, *gracieuse* à ses yeux, réalité créée que nous appelons la grâce sanctifiante. La GLOIRE, c'est aussi d'abord lui-même, en la grandeur de son être et de sa puissance, de sa majesté incommunicable, mais comme agissante et se révélant pour être reconnue et manifestée. La manifestation première et essentielle de l'Être divin, c'est Dieu lui-même, en sa connaissance et en son amour, ce sera un des noms appropriés au Fils, Verbe du Père et *splendeur de sa gloire*. Mais Dieu a voulu y associer des créatures. Ce sont des manifestations de sa gloire, que la création et ses diverses interventions dans l'histoire, surtout, et de façon suprême, dans le Christ, dans l'œuvre de l'Incarnation rédemptrice. Et cela appelle de notre part cet effet de la Gloire de Dieu qui est la gloire que nous lui ren-

dons. La plus haute, et, dans l'ordre actuel des choses, la seule digne de lui, est précisément la vie théologale; elle sera pleinement réalisée dans la connaissance et l'amour béatifiques, que d'ailleurs le langage chrétien appelle la gloire; mais elle est inaugurée ici-bas par les vertus théologales.

3. Eh bien, tout l'ordre cultuel chrétien est ordonné à cela et s'y consomme. Son effet propre est d'offrir et d'appliquer l'esprit de l'homme à Dieu pour qu'il lui soit uni et il s'unit à lui par la foi, l'espérance et la charité. La prière, les vœux, les sacrements, le sacrifice, toutes les célébrations liturgiques sont ordonnées à cela, à la vie de grâce, à la charité, qui est la vraie gloire de Dieu et le sommet du culte. Et c'est pourquoi sacrements, vœux, célébrations, ont leur temps ici-bas, ils sont choses de la terre et auront leur fin; mais la charité n'a pas de fin : *numquam excidit...*

Ainsi, vous le voyez, si la vertu de religion en son ensemble est au sommet des vertus morales et nullement ordonnée à elles, si elle est vraiment et parfaitement « théocentrique », c'est parce qu'elle est elle-même immédiatement ordonnée aux vertus théologales, qui sont Dieu lui-même en nous, connu et aimé, qui sont, encore une fois, indissolublement, et notre plus haute perfection et la plus haute gloire de Dieu en dehors de lui-même.

II. — Pourquoi un culte extérieur ?

Le culte étant entendu comme nous venons de l'expliquer, c'est à raison de la structure essentielle de la nature humaine que cette fin de la religion ne peut être atteinte sans la participation du sensible : *L'esprit humain, pour rejoindre Dieu, a besoin d'être guidé par le sensible.*

1. Le sensible est exigé en vertu de son rôle dans la vie psychologique complète, selon la place qu'il y occupe; il est exigé comme faisant partie de ce devoir de justice qui est notre dette d'hommage envers Dieu. Le corps fait partie de ce que l'homme est et possède, et que par conséquent il doit aussi à Dieu. Sans lui ne seraient assurées : ni l'intégrité de l'hommage, ni sa por-

tée humaine et spirituelle, sa valeur d'union à Dieu, parce que, même pour nos actes spirituels, nous en avons besoin. Dieu est pur esprit, mais nos activités les plus spirituelles prennent appui sur le sensible.

C'est cependant bien toujours dans sa relation à l'esprit que le corporel ou le sensible entrent dans le mouvement de l'activité religieuse, c'est dans sa valeur « *d'expression* », sa valeur de signe. Il devra à la fois exprimer la religion intérieure et la susciter, la provoquer.

2. Tout l'équilibre du traité des actes extérieurs reposera sur ces deux notions :

a) Le rôle toujours subordonné des actes corporels et des choses au point de vue de l'hommage religieux ;

b) dans ce rôle-là et à leur place, leur nécessité absolue et l'exigence qu'ils soient accomplis. Ils font partie de notre dette, ils sont, eux aussi, dus en justice, dans leur consistance objective d'actes extérieurs exprimant la religion intérieure.

Dans un texte du commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, saint Thomas résume admirablement cet enseignement :

Ainsi l'essence de la religion est de rendre à Dieu le culte qu'on lui doit par une soumission convenable, et il nous faut alors tenir compte des deux termes en présence : Dieu et l'homme. Dieu est esprit. Ce n'est point par le corps, mais par le fond spirituel de l'âme qu'on l'atteint. Son culte consistera donc principalement en ces actes intérieurs qui nous ordonnent spirituellement à lui... Mais nous, qui rendons ce culte, sommes des êtres de chair ; nos connaissances ne nous viennent que par la voie corporelle des sens : d'où l'exigence en notre culte d'actes du corps. Ainsi servirons-nous Dieu par tout ce que nous sommes, en même temps que nous éveillerons en nous et chez les autres les actes spirituels, dans leur ordre intérieur à Dieu (in *Boeth. de Trin.*, qu. 3, art. 2).

Aussi serons-nous pris constamment entre deux écueils :

ou bien matérialiser le culte extérieur, en faire un absolu en oubliant qu'il est essentiellement signifiant, qu'il n'a de valeur propre que par l'esprit dont il vient et auquel il s'adresse (par

a religion intérieure qu'il suscite et promeut) : ce serait oublier ce qu'est Dieu ;

ou bien négliger l'expression extérieure et corporelle, l'expression sociale de l'hommage religieux, pour n'accorder de prix qu'à la religion intérieure, laissant ainsi tomber une partie de ce qui est dû à Dieu : ce serait oublier ce qu'est l'homme.

Rôle et grandeur de l'activité extérieure.

Si nous disons que des actes extérieurs sont nécessaires à la vertu de religion, c'est évidemment en ce qu'ils ont de propre comme actes extérieurs. Ils sont dus en cette qualité même, parce que sans eux notre hommage religieux ne serait pas complet. Il ne faudrait donc pas comprendre qu'à un culte intérieur s'ajoute une expression de soi indifférente, mais contractant l'espèce morale de l'acte intérieur qui l'impère : tout acte de religion serait alors en définitive ou dévotion ou prière, avec cette circonstance d'être exprimé. Non ; l'acte extérieur lui-même est religieux, dû en son objectivité comme répondant à une partie précise de la dette que nous avons envers le Créateur ; il sera par là même distinct de l'acte intérieur qui l'anime et il tiendra sa qualité religieuse, non seulement de ce qu'il est produit sous l'influence de l'acte intérieur, mais de l'hommage précis qu'il est par lui-même.

Mais Dieu est Esprit. Ce qui est corporel n'aura jamais une vraie valeur religieuse autrement que par l'esprit qui lui donne même déjà sa signification humaine. Il n'y a pas d'hommage, même extérieur, qui ne tende essentiellement à promouvoir ce par quoi nous atteignons Dieu, ce qui nous fait être à lui en ce que nous avons de plus personnel et de plus profond : une vie spirituelle, une sainteté, qui est, pour le chrétien, de l'ordre des vertus théologales. Comme toutes les vertus morales, la religion en tous ses actes tend à nous unir à Dieu. Aussi saint Thomas prenait-il bien soin de remarquer que notre hommage, tout exigé et dû qu'il soit pour l'honneur de Dieu, est utile non pas à Dieu, mais à nous.

Voilà pourquoi il faudra qu'en son objectivité même l'acte extérieur soit essentiellement signifiant. Le culte extérieur vient de l'esprit et il doit parler à l'esprit, il doit élever l'esprit vers Dieu en une activité qui l'unit à Dieu et le sanctifie. Sur ce plan extérieur, l'acquittement de notre dette envers Dieu ne peut être que symbolique de notre sujétion, de notre dépendance totale à son égard. C'est ce symbolisme, cette signification, qui fera entrer dans la catégorie de l'hommage religieux des attitudes corporelles et jusqu'à des choses matérielles. Et cela nous fait déjà comprendre, au moins de façon générale, pourquoi le symbole est toujours présent à tout ce qui est culte extérieur, pourquoi par suite il est comme spontané et nécessaire à la connaissance religeuse, à la mentalité religieuse.

III. — Caractère social de ce culte

La religion fait à Dieu l'hommage de tout l'homme et de tout ce qu'il possède, parce que tout est dû à Dieu; il est clair qu'elle ne peut pas rester étrangère à cette dimension essentielle de l'homme qui est son caractère social, son insertion dans des communautés plus ou moins élémentaires ou parfaites. Et de fait on a toujours compris, dans toutes les religions, que le groupe comme tel, famille, clan, tribu ou cité, a des devoirs religieux, appartient à Dieu et lui doit un culte au nom de tous. Il est clair qu'un culte commun, socialement organisé, ne peut être qu'un culte extérieur, essentiellement signifiant et prenant sa valeur de la religion intérieure, mais dû en son objectivité et soustrait à l'arbitraire.

Sanctionner l'offrande du bien de tous.

Cela nous conduit à une notion extrêmement importante. La société humaine a un bien commun d'ordre naturel, mais pleinement humain, comprenant les plus hautes valeurs morales de

homme; elle doit être le milieu de la droite vie humaine ici-bas, permettant l'exercice et l'épanouissement de toutes les vertus humaines; c'est à ce bien commun que préside l'autorité propre à cette société, à ce groupe, quels qu'en soient la forme ou le degré d'évolution politique. Ce bien commun ne serait pas pleinement humain s'il ne comprenait aussi la vertu de religion et le culte dû au Créateur, à l'Auteur de tout bien, individuel ou social. Et ainsi, en même temps qu'une société familiale ou politique, plus ou moins parfaite, tout groupe humain socialement organisé est une communauté liturgique, cultuelle. Un peuple d'hommes est toujours en même temps, par quelque côté, un « peuple de Dieu ». Qu'il se réclame d'une origine divine, ou d'une élection historique, ou du fait que le lieu qu'il habite est le domaine propre de Dieu ou du dieu qui est le sien, un peuple à son Dieu, bien plus il est à Dieu et il est « *sanctifié* » par cette appartenance par rapport à tous les autres. C'est là encore une donnée absolument constante.

Voilà pourquoi le *sacré* s'est partout et toujours socialisé. Il peut naître d'un fait d'abord individuel : une *hiérophanie* consacrant un lieu, un arbre, etc. Mais il ne prend sa consistance que quand il est socialement accepté et reconnu, introduit dans la croyance commune et dans l'institution.

Le sacré *se diffuse* : il a, pour ainsi dire, des points de condensation où il est présent à son maximum; mais il se réalise en outre à des degrés fort divers par rapport à eux. Et en particulier, il se réalise déjà dans le peuple, de par son appartenance à Dieu, son contact avec les choses sacrées, sa participation au culte, etc. L'appartenance au peuple de Dieu ne va pas toujours de soi et du seul fait de la naissance, ou du moins elle a besoin d'être ratifiée, sanctionnée. A cela répondent les innombrables rites d'initiation, la circoncision par exemple ou l'offrande des nouveaux-nés, ou leur rachat par l'intermédiaire d'un sacrifice, etc. Et cela explique plus profondément l'ambivalence de l'idée du sacré au pur et à l'impur. On peut être impur par rapport à un sacré plus éminent, plus *condensé*; on n'en approchera que moyennant certaines purifications, ou, au sommet, n'en approcheront que les détenteurs d'une consécration spéciale : le

personnel sacerdotal. Mais parce que tout membre d'un groupe religieux a, par ce fait, une certaine consécration, bien des choses lui seront impures, il ne pourra les toucher sans souillure, sans déchéance et il faudra encore des purifications pour retrouver sa *sainteté* originelle.

Ainsi socialisé, le sacré devient institution ; la communauté cultuelle aura aussi son autorité. Dans l'ordre naturel, on ne voit pas de raison de postuler une autorité distincte de celle du groupe social ; si le groupe est développé, un personnel spécial sera député au culte ; mais c'est l'autorité chargée du bien commun dans son ensemble qui prend également en charge cette part éminente du bien commun.

Un double mouvement.

Dans le groupe, qui constitue une communauté cultuelle et qui est lui-même *sanctifié* de par son appartenance à Dieu et son habilitation à célébrer son culte, le sacré nous apparaît en définitive, avec une très grande diversité de formes et de degrés, comme un ensemble de réalités extérieures (choses, lieux, personnes, actions, etc.) socialement reconnues comme réservées à Dieu, symboliques d'une appartenance spéciale à lui, expressives de ses droits souverains.

Il devient par le fait même un moyen d'entrer en relations objectives avec le divin, de lui rendre l'hommage qu'on lui doit et de communier, de participer à lui. Il va être le point de rencontre où se rejoignent deux grands mouvements, qui font la substance du culte extérieur et sa structure essentielle :

— d'une part, mouvement de l'homme vers Dieu, offrande par manière d'hommage symbolisant l'appartenance à Dieu Créateur et Père, qui culmine dans le sacrifice ;

— d'autre part, communion ou participation aux choses saintes comme venant de Dieu, comme introduisant dans la vie et les choses humaines ces deux caractères de pureté et de stabilité qui constituent la *sainteté* en son sens religieux : une attestation placée sous la sanction divine devient un serment, dou

ement inviolable, une promesse deviendra un vœu, le contrat de mariage un sacrement, etc.

La liturgie de l'Église.

On comprend combien cette idée de sacré est naturelle et juste. Ce qui est adressé à Dieu, ce qui est en rapport avec lui ou qui vient de lui, est expressif aux yeux de tous, du domaine singulier de Dieu; ce doit lui être réservé, c'est à part; c'est tout autre chose que ce qui se fait entre les hommes.

Cette notion est intégralement assumée par la religion chrétienne, qui lui donne désormais sa seule vraie réalisation, son régime authentique : la liturgie de l'Église.

Dans les autres religions historiques, elle s'est trouvée grevée par des idées plus ou moins fausses et souvent grossières de la divinité, très souvent associée au polythéisme, au moins sous cette forme que chaque peuple a son Dieu, généralement plus fort que celui du peuple voisin ou, en tout cas, célébré comme tel. Mais elle est séparable de ces conceptions comme elle l'est des matérialisations qu'elle a trop souvent subies, en particulier de la magie.

Elle a trouvé une réalisation singulière et alors juste dans la religion d'Israël. Israël était, de façon très spéciale, le peuple de Dieu, de Iahvé, en vertu d'une élection historique, dans la personne d'Abraham; mais c'était le peuple spécial, choisi, d'un Dieu qui est en même temps celui de tous les autres, qui est le seul vrai Dieu. Quelles qu'aient été les vicissitudes historiques de cette idée dans la développement progressif de la révélation — et la perpétuelle inclination des Hébreux à adorer aussi les dieux des nations, au moins les dieux des nations sur le territoire desquelles ils s'établissaient, montre assez que son triomphe n'a pas été facile, il y a fallu précisément la révélation et les véhéments rappels des prophètes — elle est l'une des plus fondamentales et des plus précieuses que nous devons à l'Ancien Testament et par où était préparée la révélation plénière du Nouveau.

Comme saint Thomas l'a abondamment expliqué, au traité de la loi divine, le culte socialement organisé en Israël préfigurait le Christ et le culte de la nouvelle alliance; il en dessinait déjà les grandes lignes, mais le sens en sera prodigieusement dépassé. Comme Israël, l'Église du Christ est à la fois un royaume et une communauté cultuelle, liturgique : « gens sancta, populus acquisitionis, regale sacerdotium »... Mais elle est un royaume entièrement spirituel, qui ne se confond plus avec aucune communauté naturelle de race, de nation, de culture ou d'empire; elle ne connaît pas de frontières. Cela va introduire, dans la conscience humaine et dans l'histoire, l'idée nouvelle d'une distinction entre l'ordre du temporel et celui du spirituel. Toute communauté temporelle a encore ses devoirs religieux et l'obligation de rendre à Dieu un culte public; mais ce culte n'est plus le sien au sens particulier, particulariste; c'est le seul vrai culte, surnaturel, dont l'organisation dépend d'une tout autre autorité que celle qui préside au bien commun temporel. Aucune cité ou nation ne sera plus comme telle le peuple de Dieu, mais tous ses membres doivent être en même temps les membres de l'unique peuple de Dieu, célébrant par toute la terre le même culte saint, offrant le même sacrifice et participant aux mêmes sacrements.

On entre dans ce peuple de Dieu par le baptême. Le baptême a pour effet primordial de donner la grâce et d'agréger ainsi au Corps du Christ : mais en tant qu'il imprime un caractère, le baptême effectivement reçu a pour rôle aussi d'introduire dans la communauté cultuelle; il donne pouvoir de participer au culte chrétien. C'est, en ce sens, un rite d'initiation, participation au sacerdoce du Christ. Outre la sainteté de grâce, qui est la fin de tout le reste, il donne aussi cette sainteté au sens sacral qu'est l'appartenance à la communauté liturgique, l'engagement dans le sacré.

Nous n'avons pas à analyser ici pour elle-même cette organisation chrétienne du sacré. Rappelons seulement, en terminant, son ordination essentielle à la sainteté de grâce et à la charité, où elle trouve l'effet en lequel elle se consomme. Le sacré trouve en régime chrétien à la fois son maximum de réalisme, dans son efficacité de moyen de grâce, et son maximum de spiritualité

dans cette ordination essentielle à la grâce, qui est toujours plus importante que lui, parce qu'il est fait pour elle. Dans l'Église du Christ, *tout,* du plus petit geste cultuel jusqu'au plus auguste, le sacrifice de la messe, tout est *pour la charité.* Et ce que l'on peut dire du culte est tout aussi vrai de tout ce qui est loi, précepte ou directive, exercice du pouvoir de juridiction ; tout cela est aussi *pour la charité.* Et cela n'est certes pas les diminuer, mais les magnifier.

M.-M. Labourdette, O. P.

LES PROBLÈMES DU BRÉVIAIRE AUJOURD'HUI

II. Données de la théologie

Dans la première partie de cette étude, nous avons essayé d'indiquer, en recourant à l'histoire, la cause de quelques-unes des difficultés auxquelles le prêtre se heurte dans la récitation du bréviaire[1]. Indiquer la cause, c'était en même temps suggérer le remède. Mais l'application de ce remède n'appartient qu'à l'Église, qui seule a le pouvoir et les moyens de modifier la structure de l'office.

Il dépend, en revanche, de chacun de nous de remédier à d'autres difficultés, d'ordre surtout psychologique, en prenant en face de notre bréviaire une attitude plus vraie, plus intelligente, plus en harmonie avec la nature même de l'office. Quelques réflexions sur la nature et le rôle de cet instrument que nous avons chaque jour en mains pourront nous aider à en tirer un meilleur parti.

L'office comme « sacrement »

Comment définir l'office? Nous définissons les choses moins par les formules philosophiques ou théologiques où nous croyons les envelopper que par la signification que nous leur donnons dans notre vie, par l'usage que nous en faisons.

1. Cf. *La Vie Spirituelle,* avril 1960, pp. 389-405.

A qui leur demanderait de définir le baptême, beaucoup de chrétiens, s'ils consentaient à exprimer par leurs paroles leur véritable manière de le comprendre, devraient sans doute répondre que pour eux il n'est qu'un rite assez mystérieux auquel tout nouveau-né doit être soumis le plus vite possible. L'essentiel du baptême leur paraît son caractère d'obligation, et ils ne cherchent guère au-delà.

De même, on pourrait parfois être tenté de définir l'office comme une prière, assez mystérieuse elle aussi, que tout clerc dans les ordres sacrés est tenu de réciter chaque jour en entier. Une telle définition, mettant au premier plan la notion d'obligation, ne figure certes dans aucun manuel, mais ne se trouve-t-elle jamais sous-entendue dans notre manière de nous acquitter du bréviaire? Cette façon de voir, et de faire, devrait pourtant nous paraître aussi indigente et aussi insuffisante que celle du chrétien ne retenant du sacrement de baptême que son caractère obligatoire.

Cherchons dans une autre direction une conception plus juste et plus riche. Les travaux récents de théologie de la liturgie nous ont appris à considérer la liturgie comme l'ensemble des rites qui signifient et accomplissent le mystère du salut dans l'Église. Annoncé et préparé dans l'Ancien Testament, accompli radicalement par le Christ durant sa vie terrestre, ce mystère est maintenant appliqué aux hommes dans l'Église, en attendant qu'il trouve son achèvement total lors de la parousie. Et c'est surtout par la liturgie que le mystère sauveur se réalise maintenant au milieu des hommes, par la liturgie que la vie de Dieu leur est communiquée et qu'ils font monter leur réponse vers Dieu.

L'office divin s'insère dans ce cadre. Il est un acte liturgique, c'est-à-dire un signe efficace de la réalisation du mystère du salut dans l'Église. A sa manière, il rend présent et agissant parmi nous le mystère du Verbe venu chez les hommes pour les sauver et les faire entrer dans la familiarité de Dieu. Volontiers on dirait que l'office est un « sacrement », en prenant ce terme non dans le sens restreint que lui donne l'usage actuel, mais dans le sens beaucoup plus large que l'antiquité et le moyen âge

donnaient à son équivalent latin *sacramentum* : un signe sacré par lequel et dans lequel un échange se fait entre Dieu et l'homme. Moins qu'un sacrement proprement dit, mais mieux que la plupart des sacramentaux, l'office divin relie l'homme à Dieu.

Encore faut-il préciser quelle est sa fonction propre, ou, pour parler en termes scolaires, indiquer la différence spécifique qui, en venant s'ajouter au genre prochain que représente la notion d'acte liturgique, permettra de donner de l'office une définition adéquate. Le rôle propre de l'office est d'étendre à toute la durée du temps et à toute l'histoire humaine et cosmique la présence du mystère du salut, et par là de faire participer à ce mystère tout le déroulement de l'histoire et toute l'activité de la création. L'office signifie et cause la présence du Christ tout au long du temps, et il assume notre vie quotidienne pour la mettre dans les mains du Christ. On pourrait le définir comme le sacrement qui rend le mystère du salut présent à tous les temps.

Cette vue théologique vient corroborer et justifier la pratique de l'Église, qui a toujours considéré sa prière publique comme une prière des heures et une offrande du temps. Peu importe le nombre d'heures que comporte chaque jour cette prière ; l'essentiel est qu'elle veuille consacrer à Dieu toute la durée du temps et toute l'histoire qui s'y déroule[2].

L'office comme fonction de la vie de l'Église

Dans un livre récent, le P. de Baciocchi écrivait : « C'est avant tout comme fonctions de la vie ecclésiale que les divers sacrements doivent être compris : la méconnaissance de cette vérité,

2. On trouvera les éléments d'une théologie de l'office dans A.-M. Roguet, *Les sacrements* (*Somme théologique,* Éd. de la Revue des Jeunes, 2e éd., Paris, 1951, pp. 374-377). — I.-H. Dalmais, *Nature de la liturgie,* dans *Initiation théologique,* I, Paris, 1952, pp. 96-101. — C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie* (Bruges, 1959, pp. 25-74). Ce qu'on propose généralement sous le nom de théologie de l'office se réduit à des considérations sur la prière — la prière de l'Église, continuation de la prière du Christ — qui ne tiennent pas assez compte du fait que l'office est un acte *liturgique.*

adis, n'a pas peu contribué à obscurcir la compréhension des ites et de leurs effets[3]. » Il faut en dire autant de l'office : on nom magnifique de prière de l'Église signifie qu'il est non eulement une prière dite au nom de l'Église, mais encore et urtout une prière dans laquelle s'exprime et s'épanouit la vie ie l'Église. Il a pour but premier non pas de nourrir celui qui le récite, mais de créer et d'entretenir des relations objectives entre Dieu et son peuple.

Dans l'acte de sa prière, l'Église se tient devant Dieu, elle le contemple et l'admire, et elle chante sa louange et son action de grâces; par où elle atteint sa fin, la fin de toute la création et de toute l'œuvre du salut, qui est de refléter la gloire de Dieu. En même temps l'Église fait appel à Dieu et lui adresse d'innombrables demandes, affirmant et vivant ainsi son entière dépendance vis-à-vis de lui.

Dans la mesure où l'on admet que le bréviaire n'est pas simplement une vaine récitation, mais un « sacrement » efficace de ce qu'il signifie, on reconnaîtra que l'Église en a un besoin vital, et qu'elle ne saurait s'en passer ou le réduire de façon excessive sans mettre en danger la solidité et l'objectivité de ses liens avec Dieu.

Ce qui vaut de l'Église dans son ensemble vaut aussi de chaque Église locale, de chaque communauté paroissiale ou religieuse. Même si les laïcs n'y prennent pas une part active comme ils l'ont fait autrefois, l'office doit rester une prière de toute la communauté, et le prêtre solitaire doit dire son bréviaire en fonction de la communauté dont il a la charge. Il doit rapporter de son entretien avec Dieu, de son dialogue quotidien avec Dieu, de quoi nourrir son peuple. Bien sûr, il ne va pas lire du haut de la chaire les péricopes bibliques ou les homélies patristiques, mais il cherchera dans cette fréquentation éclairée et intelligente de la Bible, de la Tradition, des saints et de leurs écrits, les éléments et les normes de son enseignement.

Tout ce qu'il trouve habituellement dans son bréviaire : affirmation d'un Dieu transcendant et paternel, rappel constant de

3. J. de Baciocchi, *La vie sacramentaire de l'Église* (Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf, Paris, 1959, p. 10).

l'histoire du salut, louange, action de grâces, confiance sans limite... voilà ce dont il doit s'imprégner pour le communiquer ensuite aux fidèles, dans une *traduction* appropriée. Plus il aura conscience qu'il doit transmettre ainsi tout ce qu'il reçoit, plus il sera attentif à le recueillir et à l'assimiler. C'est vraiment alors qu'il sera ministre de la Parole.

Prophète de Dieu au milieu de sa communauté, le prêtre doit aussi être le porte-parole de cette communauté en présence de Dieu. Dans les psaumes, les hymnes, les oraisons, il fera entendre à Dieu la voix multiple de ses paroissiens, il exprimera leur adoration et leur reconnaissance, leur angoisse et leur appel. Il priera pour eux tous, comme l'y contraignent les textes eux-mêmes, lorsque dans une oraison il dira : *Familiam tuam custodi... Populum tuum respice...* Il pensera à ceux dont il connaît la joie ou l'abattement lorsqu'il trouvera dans le psautier un chant de jubilation ou un appel au secours. Ainsi le bréviaire sera vraiment *liturgique,* c'est-à-dire service public. Ainsi la vie quotidienne de la communauté sera vraiment insérée dans le mystère du salut.

L'office et la messe

On pourrait continuer à exploiter en beaucoup de directions le fait que l'office est un acte liturgique et une sorte de sacrement. Bornons-nous à quelques remarques sur les rapports entre le bréviaire et la messe.

Il y a entre les deux des liens apparents : les oraisons sont les mêmes de part et d'autre, les capitules sont souvent tirés des épîtres, le Code recommande aux prêtres de ne célébrer la messe qu'après avoir dit Matines et Laudes, etc. Ces liens visibles sont sans doute les signes de connexions plus profondes.

De fait, l'office et la messe célèbrent l'un et l'autre le même mystère du salut, le même mystère pascal. La messe le célèbre avec un réalisme auquel ne peut prétendre l'office, mais aussi avec une densité qui laisse place à des développements et à des explications complémentaires. Chaque messe contient et rend

présent tout le mystère du Christ. Mais nous ne pouvons saisir d'un seul regard une telle richesse; nous avons besoin qu'elle nous soit monnayée. Le bréviaire doit nous aider à tirer un meilleur parti du don qui nous est fait, à expliciter, au plan de la conscience et au plan de l'action, toutes les virtualités de louange et de grâce, de culte et de sanctification, qui sont incluses dans le sacrifice eucharistique. Chaque jour le Christ vient en nous par son corps, mais aussi par sa parole. Par l'un comme par l'autre, nous devons communier à son mystère.

Ajoutons que la messe et l'office, et eux seuls, s'insèrent tous deux dans le déroulement de la même année liturgique. Plus précisément, ils constituent à eux deux l'année liturgique. C'est donc par la célébration de la messe et la récitation du bréviaire, inséparablement, que tout le mystère du salut est chaque année représenté et vécu dans l'Église.

Ainsi, la messe et l'office signifient et accomplissent, chacun à leur manière, le même et unique mystère du Christ mis chaque jour à la portée des hommes. Ils sont les moyens normaux, les moyens quotidiens, par où tous ceux qui sont dans l'Église grandissent peu à peu comme fils de Dieu et apprennent à vivre en ressuscités.

*
* *

Ces simples réflexions ne prétendent aucunement avoir donné une vue d'ensemble de la théologie de l'office divin. Elles ont exploré une seule piste, qui n'était pas encore un chemin battu, et qui paraissait intéressante. Elles ont négligé, volontairement ou involontairement, beaucoup de prolongements possibles.

Il semble néanmoins qu'elles permettent de donner une réponse à quelques-unes des difficultés, d'ordre surtout psychologique et spirituel, que l'on peut rencontrer dans la récitation du bréviaire : elles montrent en effet que l'office n'est pas un exercice vain et inefficace, mais un moyen de faire entrer les hommes de notre temps dans le mystère du salut; il ne doit pas nécessairement se répartir sur huit heures quotidiennes, mais il doit rester une prière qui suive le déroulement du temps; alors

même qu'il est récité en privé, il demeure une fonction de la vie de l'Église ; il n'est pas étranger à la vie réelle des hommes, si chaque prêtre s'efforce de le dire en fonction de la communauté dont il a la charge ; enfin il se relie intimement à la messe, dont il explicite chaque jour les richesses.

Cette théologie de l'office ne passera dans notre vie que par un effort réel et persévérant. Mais tout métier demande un apprentissage. Et le bréviaire ne vaut-il pas cet apprentissage, lui qui nous prend au moins une heure par jour et donc représente plus de trente journées de travail par an ?

III. Données de l'expérience

Les réformes liturgiques de ces dernières années se caractérisent par un double souci : d'une part elles veulent rester fidèles ou au besoin revenir à la tradition la plus authentique, et d'autre part elles cherchent à répondre aux nécessités pastorales. La plupart de ces réformes n'ont été présentées d'abord qu'*ad experimentum,* l'autorité compétente ne voulant pas les imposer de façon définitive avant de connaître les réactions des pasteurs et du peuple chrétien. De fait, une réforme liturgique, et une réforme du bréviaire en particulier, ne peut jamais être dissociée de la vie de l'Église dans son ensemble : elle est la conséquence et le reflet d'une évolution dans les institutions, dans les idées, dans les démarches religieuses. Pour qu'elle atteigne son but, qui est toujours une meilleure participation des croyants au mystère du salut, il faut qu'elle corresponde à la situation réelle des intéressés.

Quelle est actuellement la situation du clergé vis-à-vis du bréviaire, quelles sont ses difficultés et ses aspirations, nous pouvons nous en faire une idée soit en interrogeant les prêtres eux-mêmes, soit en examinant les divers bréviaires à l'usage des fidèles parus depuis dix ans.

Réponses a un questionnaire

En novembre-décembre 1959, un questionnaire sur les problèmes du bréviaire a été soumis à un certain nombre de prêtres, exerçant des fonctions très diverses : évêques, vicaires généraux, curés urbains et ruraux, vicaires, professeurs de facultés, de séminaires, de collèges, aumôniers. Plusieurs équipes sacerdotales y ont également participé.

On trouvera ici, pour chacun des points traités, le texte des questions posées et une présentation des réponses qui essaiera d'en faire ressortir les constantes majeures.

La langue.

Le latin fait-il vraiment difficulté pour vous? Cette difficulté est-elle plus grande pour les lectures que pour les psaumes? Plus grande dans la récitation privée que dans la récitation en commun? Utilisez-vous des traductions?

Pour la plupart des prêtres, le latin est vraiment un handicap : « Tous les membres de notre équipe (rurale) se plaignent de la difficulté qu'ils ont à exprimer leur prière en latin. Une preuve, c'est qu'après des années de récitation du bréviaire, on ne sait pas un seul psaume par cœur. Il faut prendre acte que notre génération ne peut plus posséder le latin comme ses devancières. »

Même ceux qui savent bien le latin, comme les professeurs de facultés et de séminaires ou tel titulaire d'un certificat de latin chrétien, ont parfois de la peine à comprendre une hymne récente ou une leçon de saint Ambroise ou de saint Hilaire.

Par ailleurs, la lecture en latin exige un effort d'attention qu'il est difficile de soutenir très longtemps : un moment vient où l'on comprend encore le sens des mots, mais où l'on ne saisit plus la pensée.

Cette remarque vaut spécialement pour les lectures. Le latin les rend impénétrables à un grand nombre de prêtres. « Main-

tenant je les lis en français, écrit un curé, et depuis que je le fais je me rends compte que j'ai fait des tas de découvertes de textes qui m'ont apporté une véritable nourriture d'ordre spirituel. » Beaucoup souhaiteraient un lectionnaire en langue vivante. Un évêque s'en fait l'écho : « Je ne verrais aucune difficulté à ce que la récitation des lectures de Matines soit permise en langue vivante. » Pareille mesure serait-elle tellement insolite ? Tous ceux qui ont assisté aux Complies dans un monastère savent que le lecteur, après avoir demandé la bénédiction en latin, fait sa lecture en français.

Les psaumes, surtout dans la version de Pie XII, sont plus faciles à comprendre. Un curé rural fait pourtant cette remarque suggestive : « Il me semble que si nous disions les psaumes en français, dans une traduction très correcte[4], il y aurait un avantage certain : les formules nous viendraient sans cesse à l'esprit, prêtes à être dites. La prédication des Pères, la vie spirituelle des anciens, étaient alimentées par les psaumes, parce que ceux-ci étaient récités dans la langue habituelle. Chose cocasse, les citations bibliques chez les grands prédicateurs des XVII^e^-XIX^e^ siècles, et parfois même du XX^e^, arrivent en latin, et dans le cours même du sermon! Si chez nous elles pouvaient arriver ainsi à fleur de parole en français, quel avantage! Quelle prédication plus spirituelle! »

Pour le moment du moins, la meilleure solution semble être l'emploi d'un bréviaire latin-français.

Les psaumes.

Avez-vous adopté le nouveau psautier, et pourquoi? Avez-vous gardé ou repris l'ancien, et pourquoi? Les psaumes sont-ils vraiment une prière pour vous? Les utilisez-vous souvent en dehors de l'office? Étudiez-vous les psaumes?

Deux prêtres sur trois, parmi ceux qui ont répondu à l'en-

4. La plus appréciée pour une récitation liturgique semble être celle du P. Moos, qu'a adoptée le *Bréviaire des fidèles* du P. Henry. Celle de la *Bible de Jérusalem* paraît trop heurtée.

prêtre, utilisent le nouveau psautier. D'abord et avant tout, « parce qu'il est plus facile à comprendre ». D'autres raisons sont parfois alléguées : certains l'ont adopté « parce qu'il se rapproche davantage du texte inspiré », ou « pour être à la page de l'Église », ou simplement « pour faire comme tout le monde ».

D'ailleurs, beaucoup de ceux qui sont arrivés au sous-diaconat après 1945 ne connaissent guère que le nouveau psautier : c'est celui-là qu'ils trouvent dans les éditions récentes du bréviaire, ainsi que dans le *Bréviaire latin-français* du P. Roguet, très répandu.

On apprécie, dans l'ensemble, la clarté et l'intelligibilité de la nouvelle version, mais on critique sa langue rugueuse, d'une phonétique difficile, l'absence de rythme, qui rend pénible la récitation, spécialement la récitation en commun.

Quelles raisons invoquent les fidèles de l'ancien psautier ? Certains ne peuvent pas faire les frais d'un nouveau bréviaire : « Je me suis contenté d'un vieux bréviaire, qui avait l'avantage incomparable d'être d'occasion », écrit un vicaire. Un autre vicaire garde l'ancien psautier, « parce que je le récite de mémoire, et le latin en est plus beau et plus coulant ». C'est encore un vicaire qui écrit : « Comme tout le monde, j'ai été victime des éditeurs, et j'ai débuté avec le nouveau psautier. Mais mes opinions sur cette version m'ont fait revenir à l'ancien psautier. »

En fait, plusieurs utilisent tantôt l'un tantôt l'autre, ce qui tient leur attention en éveil, ou bien les amène à conclure avec un curé urbain : « Habitué à l'ancien, utilisant le nouveau pour la récitation en commun, je désapprends l'un et n'apprends pas l'autre. Mais l'avenir est au dernier. »

Les psaumes sont-ils une prière ? Oui, dans l'ensemble, encore que certains psaumes fassent difficulté, ou bien parce qu'ils expriment des sentiments trop peu chrétiens ou bien parce qu'ils évoquent l'histoire d'Israël avec un luxe de détails dont on voit mal l'intérêt. Par ailleurs, la juxtaposition, dans un même office, de psaumes très dissemblables ne favorise guère la continuité de l'attention et la sincérité de la récitation.

Pourtant, note un professeur de collège, « les psaumes sem-

blent être la prière la plus facile, pour soi ou pour inviter d'autres à prier, par exemple des garçons, quand on est pris au dépourvu ». C'est souvent lorsqu'on les prie en français, hors de l'office, qu'on découvre leur beauté et leur vigueur.

Une vigueur humaine que relève un vicaire de la banlieue parisienne : « Nous avons déshumanisé les psaumes. *Recto tono*! Nous y avons mis une certaine intériorité sulpicienne. Je suis frappé de voir des laïcs vigoureusement pris par certains psaumes... Il y a une véhémence, une violence, une souffrance, une exultation, dont nous avons dépouillé les psaumes. *Recto tono*! Alors que le psalmiste crie ou chante! Le tambour et la trompette étaient à Jérusalem des instruments liturgiques; nos harmoniums sont souvent des instruments de torture. »

Notons enfin combien une étude des psaumes paraît nécessaire, fructueuse... et rare. Beaucoup voudraient, souhaiteraient étudier les psaumes, mais ne vont pas plus loin. Ceux qui en ont eu le courage témoignent que cette étude les a réellement aidés. Ainsi, les aumôniers d'équipes enseignantes, qui traitent la question cette année dans leurs cercles d'études, constatent que la psalmodie devient plus facilement une prière pour eux.

Les lectures.

Trouvez-vous une nourriture dans les lectures bibliques, patristiques, historiques, de l'office ? En faites-vous parfois le thème de votre méditation ? Les souhaiteriez-vous plus longues, ou plus variées ? Aimeriez-vous que figurent au bréviaire des passages d'auteurs modernes ?

Faut-il prendre à la lettre l'affirmation de ce curé rural, dont la réponse montre par ailleurs qu'il ne manque ni d'esprit ni de culture, lorsqu'il déclare : « Je ne trouve aucune nourriture dans les lectures bibliques, patristiques, historiques de l'office. C'est un honnête pensum à offrir au Seigneur, un temps perdu pour le Seigneur, l'équivalent des bêtes brûlées sur l'autel du Temple. »

En fait, la plupart des prêtres assurent trouver un aliment dans les passages de la Bible lus au bréviaire, ou du moins dans cer-

tains d'entre eux. Mais tous souhaitent un meilleur choix et une meilleure répartition de ces lectures. Ainsi, plusieurs regrettent qu'on ne continue pas le Pentateuque (surtout Exode et Deutéronome) aux féries de Carême, au lieu des homélies patristiques, ou qu'une place plus grande ne soit pas accordée aux prophètes et à saint Paul, devant qui les Rois et les Macchabées pourraient s'effacer davantage.

Beaucoup aimeraient « un régime plus souple qui laisserait à l'usager suffisamment de liberté dans la ligne de la *lectio continua*... Le prêtre surchargé est en conflit par rapport à deux besoins mal équilibrés par l'obligation ecclésiastique : la récitation de Matines et la *lectio divina* ». La solution que plusieurs suggèrent est l'organisation d'un lectionnaire biblique, plus ou moins indépendant du bréviaire, et dont la lecture serait répartie sur une ou plusieurs années. Cette solution ne serait qu'un retour à l'antique tradition de la *lectio continua*.

Il nous paraîtrait pourtant souhaitable de garder à cette lecture de la Bible un caractère liturgique, au moins par l'affectation de certains livres à certaines périodes : Pentateuque à partir de la Septuagésime, Jérémie au temps de la Passion, Isaïe en Avent.

Les leçons patristiques sont, dans l'ensemble, jugées sévèrement : on les trouve mal choisies, mal coupées, trop peu variées (surtout celles du commun), et leur langue les rend imperméables à la majorité. Plusieurs pourtant affirment leur conviction qu'il y a chez les Pères de grandes richesses, accessibles à un homme du XX^e^ siècle, et que des lectures mieux choisies et traduites en français seraient une vraie nourriture. On aimerait, dans une perspective œcuménique ou simplement catholique, une plus grande ouverture du répertoire : on suggère de recourir par exemple à la Didachè, à saint Ignace, à saint Justin, et de faire une place plus large aux Pères grecs.

Faut-il faire aussi une place aux auteurs modernes ? Les adversaires sont plus nombreux que les partisans, et leurs arguments plus solides : dans un bréviaire romain universel, ces auteurs modernes pourraient difficilement être des contemporains ; en fait, ce seraient surtout des saints ou des spirituels des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, dont la langue et le goût irrite-

raient la plupart des lecteurs. Mieux vaut laisser à quelques modernes le temps de devenir des classiques, comme le suggère un professeur de séminaire : « Des auteurs modernes ? En l'an 3000, peut-être. » En attendant, utilisons les contemporains pour notre lecture spirituelle, mais sans vouloir faire entrer cette lecture, choisie par chacun selon ses préférences personnelles, dans la prière commune de l'Église.

Plus encore que les textes patristiques, on critique les lectures hagiographiques. On voudrait des récits à la fois plus personnels et plus vrais. Un vicaire écrit : « Le caractère faux des leçons, les symboles vieillis, l'ignorance où je me trouve de ce que sont certains saints, comme Cupertino, Tolentino, etc., les dépouillent de ce quelque chose de fraternellement proche que je cherche dans la connaissance d'un saint. »

Mais n'est-ce pas la conception même de la lecture historique qui est à revoir, et pas seulement sa qualité critique ? Qu'apporte ce *curriculum vitae* relu chaque année ? « Quand, pour la quarante et unième fois de sa vie religieuse, on relit la légende de sainte Scholastique, le charme est un peu émoussé! » constate un aumônier. Il faudrait ou varier les lectures — en recourant par exemple aux écrits des saints que l'on fête[5] — ou les supprimer radicalement, en partant de ce principe que l'office « n'est pas un moyen de s'informer sur des événements relatifs à de saints personnages ou sur des points particuliers de l'histoire de l'Église. De tels récits distraient plus qu'ils n'édifient au sens profond du mot. En tout cas, ils ne disposent pas directement les âmes à la prière et ils restent toujours dans l'office quelque chose d'adventice[6] ».

Cette suppression des leçons proprement historiques aurait d'autant moins d'inconvénients que le sanctoral serait davantage allégé. Si le calendrier de chaque Église ne comportait que les saints vraiment universels et les saints propres à tel pays ou à tel diocèse, il serait facile de les connaître tous et ces renseignements d'identité deviendraient superflus.

5. Le procédé a été employé avec bonheur pour la leçon contracte de saint Ignace (1er février), qui est sans doute la meilleure de tout le bréviaire.
6. P. Salmon, *L'office divin* (Paris, 1959, pp. 213-214).

La longueur et l'horaire.

L'office vous paraît-il trop long? Comment envisageriez-vous son éventuelle réduction? Croyez-vous que s'il était plus court vous le diriez mieux?

L'office est-il pour vous une « prière des heures » ? Vous est-il pénible de dire Laudes le soir et Vêpres le matin? Comment répartissez-vous habituellement la récitation de l'office? Essayez-vous d'établir une hiérarchie entre les heures?

Au sujet de la longueur, les réponses se répartissent en trois groupes. Une minorité, peu nombreuse, mais convaincue, partage l'opinion de ce curé d'une importante paroisse de la banlieue parisienne : « Jamais je n'ai trouvé le bréviaire trop long, ni pénible sa récitation, et je serais fort attristé que la durée en fût diminuée. »

Une autre minorité, plus nombreuse et non moins convaincue, estime que le bréviaire est nettement trop long : « Sincèrement, oui, il est trop long. La tentation de la routine resterait, quelle que soit la longueur. Actuellement, nous sommes *voués* à cette routine », écrit un professeur de collège, et la même affirmation revient sous la plume de nombreux professeurs, curés et vicaires. Plusieurs voudraient que sa récitation demande à peu près une demi-heure.

La majorité (environ les deux tiers des réponses) trouve non pas que l'office est trop long, mais qu'il *paraît* trop long. Il paraît trop long à cause de sa langue, qui pour beaucoup reste une difficulté constante. Il paraît trop long parce qu'inadapté, parce que nourrissant mal la vie spirituelle qui doit chercher son aliment en dehors de lui, dans la lecture de la Bible, dans l'étude, dans l'oraison, dans d'autres prières vocales. Il paraît trop long enfin parce que mal réparti; ce qui nous amène à la question de l'horaire.

Très rares sont les prêtres qui parviennent ou même qui s'essaient à répartir l'office sur sept ou huit heures. Quelques-uns le disent en une seule fois, au début de l'après-midi ou dans la soirée. La majorité... fait comme elle peut, tout en s'efforçant de conserver à Prime et à Complies leur caractère de prière du

matin et de prière du soir. La difficulté vient surtout des Matines : « Un prêtre peut difficilement se lever à 2 heures pour chanter Matines et Laudes, s'étant souvent couché à 23 h 30! C'est là, surtout Matines à trois nocturnes, un bloc devenu erratique et difficile à placer. » Plusieurs suggèrent ou la suppression des Matines ou leur réduction à un seul nocturne.

On ne peut nier en effet que la répartition actuelle de l'office n'est guère en harmonie avec notre horaire, bien différent de celui des Juifs et des Romains, bien différent aussi de l'horaire traditionnel des monastères. Pour que le bréviaire demeure ou redevienne une prière du temps, ne serait-il pas nécessaire de le distribuer en fonction de notre manière réelle de couper le temps, c'est-à-dire le ramener à trois heures : l'une le matin, l'autre au milieu de la journée, la dernière le soir? Le premier office correspondrait à peu près aux Laudes actuelles, le deuxième à un nocturne de Matines avec une large part de *lectio divina,* le troisième aux Vêpres. Les petites heures d'une part, Prime et Complies d'autre part, dont nous avons marqué dans l'article précédent le caractère secondaire, deviendraient facultatives, chacun ayant la liberté d'employer à ces moments-là soit les formules liturgiques soit des formules privées.

Cette solution est proposée par de nombreux prêtres[7]. Elle correspondrait à leurs conditions de vie réelles; en outre, elle aurait l'avantage de rendre aux Laudes et aux Vêpres leur prééminence, conformément à la tradition la plus ancienne. Cette question de la hiérarchie entre les heures n'éveille, il faut le reconnaître, que peu d'échos. Un prêtre déclare ne pas la comprendre. Beaucoup d'autres y répondent indirectement, en disant qu'en général ils anticipent Matines *et Laudes.* Pour eux la prière matinale n'est donc pas Laudes, mais Prime, de même que la prière du soir n'est pas Vêpres, mais Complies. Quelques-uns pourtant se montrent sensibles à la hiérarchie des heures, comme ce professeur de séminaire qui écrit : « Une réforme devrait accentuer la primauté de Laudes et de Vêpres,

7. Elle rejoint d'ailleurs un projet présenté par le professeur KLAUSER, recteur de l'Université de Bonn. Cf. *Ephemerides liturgicae,* 1949, pp. 406-411, et *La Maison-Dieu,* n° 21, pp. 118-120.

même peut-être interdire de chanter Complies là où l'on n'a s chanté Vêpres. » Il est facile d'imaginer ce qui se fait dans séminaire.

Enfin, plusieurs souhaitent une application plus générale du ncipe déjà admis pour la nuit de Pâques, selon lequel une nction liturgique particulièrement longue dispense des heures rrespondantes. « Ce principe ne pourrait-il valoir, demande curé urbain, pour le prêtre qui le dimanche matin dit deux trois messes, prêche quatre ou cinq fois, confesse, baptise, arrive exténué au terme de sa matinée ? » Ne pourrait-on ppliquer aussi au jeudi, jour de catéchèse, où bien des prêtres is dès le matin sont obligés de reporter tout leur bréviaire à soirée ?

Un allégement de l'office quotidien devrait permettre une réci-tion plus lente et plus religieuse. Actuellement, dans beau-oup de cas, la longueur oblige ou du moins incite à aller vite; pourtant, comme l'enseigne l'expérience et comme le note un caire de la banlieue parisienne, « pour que le bréviaire soit richissant du point de vue spirituel, il faudrait l'aborder *en contracté*, gratuitement. » Le souci d'avoir dit l'office empêche op souvent de le bien dire.

Le caractère communautaire et ecclésial.

Êtes-vous souvent attentif au caractère communautaire et clésial de l'office ? Aimez-vous le dire avec d'autres prêtres, et ourquoi ?

La récitation de l'office vous paraît-elle une fonction néces-ire de la vie de l'Église ? Croyez-vous souhaitable et possible y associer les laïcs ? Que pensez-vous des bréviaires des lèles ?

Bien sûr, tous les prêtres reconnaissent que le bréviaire est prière de l'Église, mais la plupart constatent que cette notion ste pour eux assez théorique. C'est en priant au nom de la mmunauté dont ils ont la charge qu'ils perçoivent le mieux dimension ecclésiale de l'office : « La proximité de la vie

de nos gens peut rendre un sens à notre prière, qui devien alors la prière de l'Église, là où nous sommes. »

Certains font la même expérience dans la récitation en com mun, comme les curés de cette équipe rurale : « Oui, nous aimon beaucoup la récitation en commun. Parce qu'ainsi il est plu facile de dire le bréviaire convenablement, mais aussi parc qu'il est très bienfaisant quand on vit en équipe, de faire e commun cette œuvre essentielle de la prière. On sent mieux ensemble, qu'il est prière d'Église. » De même, un curé de l banlieue de Paris écrit : « Je dis mon bréviaire cent fois mieu quand je le dis avec un autre. »

Si la récitation à deux ou à plusieurs paraît si bienfaisante c'est en grande partie parce qu'elle répond à la structure cho rale de l'office, qui fait si souvent difficulté dans la récitatio privée. De fait, le poids de l'office vient dans une large mesur de son manque de continuité, de ses constantes interruptions qui distraient l'attention au détriment de la lecture ou de l prière. Un texte d'une page est coupé par trois répons qu eux-mêmes comportent chacun une répétition ; les versets, abso lutions, bénédictions, répons brefs, qui s'insèrent facilemen dans la célébration chorale, sont dans la récitation privée autan de chicanes que l'on verrait tomber sans regret.

Pourtant la récitation du bréviaire en commun ne réunit pa tous les suffrages. Beaucoup en seraient partisans en théori mais la fuient en pratique, « car avec les prêtres liturgistes supporte mal une certaine lenteur affectée, et dans les réunion du clergé séculier j'ai du mal à suivre le rythme assez rapide peu priant ». Cette attitude se retrouve chez de nombreu prêtres, qui en revanche aiment participer à la célébration d l'office dans un monastère. D'où l'on peut conclure que le cara tère prétendu « horripilant » de la récitation en commun vie surtout d'un manque de formation et d'entraînement.

Que penser d'une participation des laïcs à l'office ? Un tie des prêtres interrogés n'ont pas d'opinion. Quelques-uns est ment que « c'est une utopie » ou que les fidèles « n'ont pa mission d'Église pour cela ». Mais la majorité trouve la cho souhaitable et réalisable à certaines conditions.

C'est à encourager, écrit un vicaire de la banlieue parisienne, car « il faut pousser énormément à un temps de prière plus important chez les laïcs... Un office en français convenable, rythmé, poétique, moderne par le relief et la simplicité, serait inappréciable. Il préparerait à la lecture de la Bible, équilibrerait l'oraison mentale, nourrirait le rosaire ». Un autre vicaire regrette « que les fidèles cultivés et militants soient liturgiquement si loin des prêtres, qui eux ont *leur* bréviaire ».

Encore faut-il proposer aux laïcs un office qui leur soit accessible. Les trois bréviaires des fidèles ou livres d'heures en français parus depuis dix ans s'y sont essayé avec bonheur. Il semble pourtant qu'il ne puisse y avoir là qu'une solution provisoire.

Car si l'on a compris que l'office est la prière de l'Église, la prière commune du peuple de Dieu, comment admettre qu'il y ait un bréviaire pour les prêtres, et un *autre* bréviaire pour les fidèles ? Tout baptisé a droit à la prière même de l'Église, et pas seulement à des succédanés et à des imitations. Le problème n'est donc pas d'associer les laïcs au bréviaire des prêtres, mais bien de faire que le bréviaire redevienne, au moins dans une certaine mesure, la prière de la communauté[8].

Comme le suggère un professeur de collège, « il faudrait un bréviaire accessible à tous les chrétiens : prêtres obligés à un office de louange de par leur état de médiateurs, laïcs militants qui veulent vivre leur baptême, religieux et religieuses (les grands ordres contemplatifs mis à part). Pourquoi pas un bréviaire officiel bilingue ? » De cette suggestion, rapprochons la réponse remarquable d'un curé rural : « La prière d'Église revient au prêtre pour une large part. Elle n'en est pas moins un devoir des fidèles, à leur manière, ce qui devrait pouvoir se traduire par une liturgie populaire... Je n'aime pas réciter le bréviaire avec d'autres prêtres : cela m'agace et c'est jouer au

8. Le chant des Vêpres des dimanches et fêtes dans les paroisses est une véritable concélébration du pasteur et des fidèles. Au XVIII[e] siècle, dans beaucoup d'églises, la grand-messe était précédée du chant de Tierce, auquel l'assistance prenait part. Actuellement, dans une église du Quartier Latin, chaque jour, après la messe de midi, un groupe de fidèles psalmodie Sexte avec la communauté sacerdotale.

moine. J'aimerais mieux le faire avec mes fidèles, avec un bréviaire approprié, plutôt qu'avec les moines d'un couvent qui n'a rien à faire avec ma communauté. »

Il faut donc souhaiter que l'on tienne compte, dans la réforme du bréviaire, du fait qu'il doit pouvoir être la prière des fidèles aussi bien que des prêtres. Dès maintenant, la solution théorique la meilleure, pour tous ceux qui sont libres de choisir leur office, qu'ils soient laïcs, Frères ou religieuses, consisterait à célébrer chaque jour, en latin ou en français, les Laudes et les Vêpres du bréviaire romain. Ce serait la meilleure manière d'unir réellement leur voix à la louange quotidienne de l'Église. En fait, ces deux heures, dans leur structure actuelle, peuvent présenter des difficultés pour beaucoup de chrétiens : à ceux-là on ne peut que recommander, comme solution d'attente, l'emploi des bréviaires composés à leur intention.

Bréviaire et vie spirituelle.

L'office est-il une composante de votre vie spirituelle, ou une obligation dont vous vous acquittez surtout par devoir ? Les thèmes habituels de la prière liturgique sont-ils aussi les thèmes habituels de votre prière personnelle ? Y a-t-il pour vous un lien entre l'office et la messe ?

Plus de la moitié des prêtres interrogés hésitent à affirmer que le bréviaire est une composante de leur vie spirituelle : pour eux il représente surtout un devoir, dont ils s'acquittent avec courage mais sans enthousiasme. Ils soulignent pourtant, et à juste titre, la valeur spirituelle de l'effort quotidien de foi et de fidélité qu'implique, dans ces conditions, la récitation du bréviaire.

Car il en va de l'office comme de toute prière : l'hommage rendu à Dieu compte plus que le fruit recueilli ou l'impression éprouvée. La prière qui ne nous demande pas d'effort risque d'être une prière où nous nous complaisons en nous-même beaucoup plus qu'en Dieu. Il est donc normal que le prêtre peine sur son bréviaire, et ait conscience de le dire de façon très impar-

vite. Tout comme il a conscience de célébrer la messe d'une façon qui reste indigne d'un si grand mystère.

Comme toute la liturgie, l'office doit donc être désintéressé, mais il devrait aussi être enrichissant. En fait, un tiers environ des prêtres interrogés assurent trouver habituellement une nourriture dans leur bréviaire. Les autres ont le plus souvent l'impression de « sauter à pieds joints par-dessus tant de richesses ». Le bréviaire ne s'intègre pas dans leur vie spirituelle, à cause de tous les obstacles venant de sa langue, de sa structure, de sa longueur, mais aussi parce qu'ils cherchent ailleurs la nourriture qu'il ont renoncé une fois pour toutes à trouver dans le bréviaire.

Il y a dans la vie des prêtres comme un double dialogue avec Dieu : d'une part la messe et l'office, et d'autre part toute une série de pratiques de piété individuelle (oraison, visite au Saint-Sacrement, rosaire, examen de conscience, lecture spirituelle...) qui se sont multipliées surtout à partir de la Renaissance et dont l'Eglise continue à faire plus ou moins une obligation à ses clercs. Il faudrait au prêtre beaucoup de temps et de vigueur pour mener de front ces deux conversations sans que l'une soit sacrifiée à l'autre.

Ceux-là mêmes dont la vie spirituelle et l'oraison sont très imprégnées de liturgie cherchent leur inspiration beaucoup plus dans le missel que dans le bréviaire. Un professeur de collège exprime bien cette attitude commune à de nombreux prêtres : « Les thèmes de la prière liturgique ont dans ma vie spirituelle une place prépondérante, mais je les puise dans la messe et sa catéchèse auprès des fidèles et non dans le bréviaire. J'aime lire et méditer des ouvrages sur le mystère pascal, autour duquel j'essaie de bâtir ma vie spirituelle et celle des autres. Mais le bréviaire ne joue aucun rôle dans cet effort. Donc aucun lien entre l'office et la messe ».

Le renouveau biblique et liturgique, qui est encore loin d'avoir pénétré partout, même dans les milieux ecclésiastiques, peut cependant faire espérer une réintégration progressive du bréviaire dans la vie spirituelle des prêtres. Les laïcs, ou du moins certains d'entre eux, nous donnent ici l'exemple.

Les bréviaires des fidèles

Il y a un apparent paradoxe à ce que les laïcs réclament des bréviaires au moment même où les prêtres semblent en difficulté avec le leur. Le paradoxe n'est qu'apparent : en réalité, d'un côté comme de l'autre, on redécouvre la Bible et la liturgie, et l'on désire alimenter sa prière à ces deux sources.

Depuis dix ans, trois bréviaires destinés aux fidèles ont paru en France : *Le Bréviaire des fidèles* du P. Henry (Labergerie, Paris, 1951), le *Livre d'heures latin-français* de l'Abbaye d'En-Calcat (1952) et *Les heures du jour, Bréviaire français* des Fraternités du P. de Foucauld (Desclée de Brouwer, Paris, 1959)[9].

Avec beaucoup de liberté, puisqu'il ne s'agissait pas de livres officiels, ces trois bréviaires ont essayé de mettre la prière de l'Eglise à la portée des fidèles. Ils répondent à l'attente des laïcs mais aussi, dans une large mesure, aux vœux des prêtres : de fait, plusieurs d'entre eux, dans leurs réponses à l'enquête, citent ces bréviaires en souhaitant pour eux-mêmes quelque chose d'analogue.

Quelles indications d'ensemble peut-on tirer de ces trois essais ? La première constatation qui s'impose, c'est l'emploi du français. Seul le *Livre d'heures* d'En-Calcat donne aussi le texte latin, du moins pour les psaumes et les prières ; le lectionnaire, en revanche, est exclusivement en français, ce qui vient confirmer les remarques faites plus haut au sujet des lectures en latin.

Les trois bréviaires maintiennent le psautier intégralement. Il est significatif que le Diurnal des Fraternités du P. de Foucauld ait jugé nécessaire de donner en annexe les psaumes de Matines, afin que le psautier soit complet. On a estimé que tous les psaumes, même les moins faciles, même les moins chrétiens en apparence, étaient aptes à nourrir la prière des fidèles. Pour

9. On peut mentionner encore le petit *Bréviaire de poche* du P. Henry (Cerf, Paris, 1956) et *Les jours du Seigneur* (Éd. du Témoignage chrétien Paris, 1950), recueil de textes distribués tout au long de l'année liturgique que citent souvent les réponses à l'enquête.

der cette prière, on a d'ailleurs muni chacun d'eux d'un titre d'indications qui rappellent son sens littéral et suggèrent sa gnification chrétienne.

Dans ces trois bréviaires, les lectures tiennent une place portante : le P. Henry donne pour chaque jour un texte scripraire ou une homélie ; le *Livre d'heures* fait lire chaque matin x versets d'Évangile et chaque soir une page de la Bible ou es Pères ; quant au Diurnal, il propose une lecture biblique uotidienne. Exception faite des péricopes évangéliques du *Livre 'heures,* qui suivent purement et simplement l'ordre de la *ctio continua,* ces lectures ont été choisies autant que possible n harmonie avec le temps liturgique : c'est dans le cadre de liturgie et à sa lumière que les fidèles sont invités à faire leur *ctio divina.*

Enfin, tous ces bréviaires sont d'accord pour abréger l'office : Diurnal supprime les Matines ; le *Livre d'heures* ne les mainent que la veille des dimanches et des grandes fêtes, et laisse chaque usager la liberté de dire un plus ou moins grand nomre d'heures selon le temps dont il dispose, tout en lui recommandant de donner toujours la préférence aux Laudes et aux 'êpres ; quant au *Bréviaire* du P. Henry, il est conçu de telle orte que chaque fidèle peut composer lui-même son office, et répartir sur un nombre d'heures variable. S'ils abrègent l'ofce, les bréviaires des fidèles veillent néanmoins à maintenir 'équilibre traditionnel entre ses divers éléments : psaumes et antiques, lectures bibliques et patristiques, prières.

Il vaudrait la peine de lancer une nouvelle enquête, pour avoir quelle diffusion ont obtenue ces bréviaires, et ce qu'en ensent les communautés religieuses et les laïcs qui les utilisent. Du moins nous constatons que, dans l'ensemble, les modificaions qu'ils ont apportées au bréviaire officiel répondent assez xactement à ce que souhaiteraient la plupart des prêtres.

★

Quelles conclusions d'ordre général se dégagent de ces donées de l'expérience ? Et dans quelle mesure s'harmonisent-elles vec les données de l'histoire et de la théologie ?

On constate d'abord que les différences d'attitude des prêtres vis-à-vis du bréviaire ne peuvent être imputées ni à l'âge, ni à la région, ni même à la fonction : curés, vicaires, professeurs rencontrent à peu près les mêmes difficultés, expriment à peu près les mêmes vœux. Les différences viennent plutôt de la culture, de l'horaire et du tempérament de chacun. Les prêtres qui ont fait des études classiques et ont appris le latin dès le collège ont évidemment moins de difficultés que ceux, de plus en plus nombreux, qui viennent d'un milieu technique et n'ont abordé le latin qu'à vingt ou vingt-deux ans. Par ailleurs, la longueur du bréviaire ne pose pas le même problème à ceux qui disposent en général d'un loisir raisonnable et à ceux qui ont à longueur d'année, des horaires surchargés : « C'est chaque jour une course contre la montre », écrit l'un d'eux. Enfin, comme plusieurs le remarquent, le tempérament entre aussi en jeu : certains chercheront volontiers et trouveront facilement dans la liturgie de quoi nourrir leur vie spirituelle, tandis que d'autres, par inclination, iront plutôt vers des sources différentes.

Quelles que soient les difficultés qu'ils y rencontrent, la plupart des prêtres restent pourtant attachés à leur bréviaire et convaincus de sa nécessité. Il les oblige à affirmer sans cesse à leurs propres yeux et aux yeux des autres, la transcendance de Dieu, en consacrant à sa louange un temps qu'ils pourraient être tentés d'employer à des activités plus « rentables ».

Il les aide d'autre part, en face d'un monde dont la technique et l'efficacité deviennent les dieux, à garder vivant en eux le sens de la prière, c'est-à-dire de la totale dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. En leur rappelant les lentes étapes de l'histoire du salut et en les amenant eux-mêmes à recourir constamment à Dieu, il les préserve d'oublier ou de minimiser la dimension surnaturelle de leur action ; comme le remarque un évêque : « On veut faire vite et humainement. Ceci me paraît un peu en contradiction avec le retour à la Bible. »

Plus les prêtres sentent que le bréviaire leur est nécessaire plus aussi ils souffrent de tout ce qui les empêche de le dire avec intelligence et sincérité. Nous avons assez détaillé ces difficultés pour qu'il soit inutile d'y revenir ici. Soulignons seulement combien les vœux exprimés par le plus grand nombre se trouvent

justifiés par l'appel à l'histoire. Qu'ils se plaignent de la longueur de l'office, de son horaire mal adapté ou de sa structure chorale, les prêtres ne font que marquer les divers aspects d'un unique problème : l'office auquel ils sont astreints n'a pas été bâti pour eux, mais pour des moines ou pour des clercs réguliers, dont les conditions de vie étaient bien différentes des leurs. En simplifiant quelque peu, on pourrait dire que les curés et vicaires du XX^e^ siècle doivent réciter un bréviaire fait pour des bénédictins ou des chanoines du XII^e^.

Éléments de solution

Il serait vain d'avoir analysé si longuement les problèmes du bréviaire si nous n'essayions en terminant d'indiquer de quel côté l'usager peut en chercher la solution. L'effort nous semble devoir porter sur deux points.

La préparation.

L'effort doit porter d'abord sur l'indispensable préparation. Aucun métier ne s'improvise. Seul l'ouvrier qui connaît ses instruments et les a bien en main peut réaliser une œuvre digne de ce nom. Il en va de même de ce que saint Benoît appelle l'œuvre de Dieu, *opus Dei*. Seul saura l'accomplir celui qui s'y sera préparé et exercé.

Cette préparation doit commencer au séminaire. Elle doit comporter une initiation théorique : étude de la liturgie qui ne se borne pas à l'explication des rubriques, comme ce fut longtemps la règle, mais se situe sur un plan historique et théologique ; introduction à la Bible et en particulier au psautier : « Au séminaire, écrit un prêtre ordonné vers 1950, je n'ai *jamais* eu de commentaire sur les psaumes, *jamais* eu de rudiment de latin liturgique. Personne non plus qui m'ait dit qu'au-delà de l'exégèse les psaumes pouvaient être *vox Christi ad Patrem,* ou *vox*

Ecclesiae ad Christum » ; enfin exploration au moins sommaire de la patristique, rendue facile aujourd'hui avec des textes comme ceux de la collection « Sources chrétiennes » et un guide comme l'*Initiation aux Pères de l'Église* de J. Quasten.

Cette préparation comportera aussi une initiation pratique. Il est inutile de vanter au séminariste les beautés de l'office divin si on ne lui donne presque jamais l'occasion d'y prendre part. Il est vain de lui expliquer la prééminence des Laudes et des Vêpres si la communauté ne se réunit que pour chanter Complies. Si vraiment le bréviaire est la prière normale de toute communauté chrétienne, il paraîtrait assez naturel que dans tout séminaire on psalmodie ou on chante chaque jour Laudes (avant la messe) et Vêpres (à la fin de l'après-midi), et que cette célébration rassemble tout le monde, même ceux qui ne sont pas encore sous-diacres, même les professeurs. Mieux qu'aucune explication, cette expérience fera comprendre aux futurs prêtres les véritables caractères du bréviaire et les rendra capables, à l'occasion, de le réciter en commun avec des confrères d'une façon correcte.

Les connaissances acquises au séminaire devront être renouvelées et approfondies de temps en temps par une étude personnelle de l'office et des psaumes. Des livres comme *La prière de l'Église, Le Bréviaire romain* de B. Piault (Spes, Paris, 1958) ou *L'office divin* de Dom Salmon (Cerf, Paris, 1959) pourront ici servir de guides. Quant aux psaumes, pourquoi ne pas les étudier en vue d'y initier un groupe de jeunes ou un groupe d'Action catholique, ou même, dans une certaine mesure, toute la communauté paroissiale ? Une recherche faite dans un but de catéchèse se révélera sans doute plus prenante et plus fructueuse qu'une étude entreprise seulement dans un but d'enrichissement personnel.

La récitation.

L'effort doit porter en second lieu sur la récitation elle-même. Le prêtre abordera son office non comme une pratique de piété individuelle, mais comme une fonction de son ministère, aussi

nécessaire à la vie de la communauté dont il a la charge que l'annonce de la Parole ou l'administration des sacrements. Il s'en acquittera donc au nom de tous et dans l'intérêt de tous, en s'efforçant de faire entrer au maximum la vie réelle de sa paroisse, de son Église, dans la prière de toute l'Église.

Si le latin est pour lui un handicap sérieux, le prêtre aura avantage à utiliser le *Bréviaire latin-français* du P. Roguet[10]. Pour beaucoup de prêtres, l'emploi de ce bréviaire a transformé la récitation de l'office. Non seulement parce qu'il donne une bonne traduction de tous les textes liturgiques, mais aussi parce qu'il multiplie les titres, les indications, les éclaircissements qui orientent et facilitent la lecture. C'est un guide compétent et fraternel qui nous évite de parcourir les colonnes du bréviaire comme certains visiteurs parcourent les galeries d'un musée, en se hâtant vers la sortie.

Enfin le prêtre s'efforcera de faire de son bréviaire une prière des heures, et en particulier de garder à Laudes et à Vêpres leur caractère de louange matinale et vespérale. Comme il lui est pratiquement impossible de dire Matines à l'heure voulue, c'est-à-dire avant l'aurore, il n'hésitera pas à reporter cet office au moment le plus favorable de la journée : mieux vaut réciter Matines au début de l'après-midi et les autres heures en temps normal que de décaler toutes les heures du jour pour commencer par Matines. Cette discipline de l'horaire demande certes un effort courageux et persévérant, mais l'expérience montre que l'effort est payant[11].

★

Sans doute beaucoup de problèmes que pose aujourd'hui le bréviaire ne peuvent trouver une solution durable que dans une réforme dont nous avons essayé de montrer à quels besoins elle devrait répondre et quelles formes elle pourrait revêtir. Encore

10. Une nouvelle édition, conforme aux nouvelles rubriques et comprenant les derniers offices, vient de paraître (Labergerie, Paris, 1960).

11. Cf. A.-M. Roguet, *Pour une récitation savoureuse du bréviaire* (*La Maison-Dieu*, 21, pp. 154-168).

faut-il être apte à accueillir une telle réforme. Même si l'Église, dans quelques années, devait donner à ses prêtres un bréviaire en langue vivante, ne comportant chaque jour que des Laudes, un office de midi et des Vêpres, ceux-là seuls en profiteraient vraiment qui se seraient toujours efforcés de comprendre et de vivre en plénitude la prière de l'Église.

PH. ROUILLARD.

LA COUTURIÈRE MYSTIQUE DE PARIS

Le P. J. Guennou[1] a rencontré aux riches archives des Missions étrangères un manuscrit de la fin du XVII[e] siècle ayant appartenu au célèbre Abbé de Choisy. A elle seule, cette pièce ne le conduisait pas fort loin, puisqu'il s'agit d'une simple copie dont tous les noms propres ont été sautés. Mais, avec beaucoup de patience, de sagacité et de bonheur, le P. Guennou est parvenu à les rétablir presque tous. Il a ainsi constaté qu'il s'agissait de quatre relations adressées en 1654 et 1655 à son confesseur, le P. Castillon, s. j., par Claudine Moine, née en 1618 en Franche-Comté, à Scey-sur-Saône. De bonne famille, mais peu cultivée, elle fut contrainte par les malheurs d'une guerre qu'a illustrée Callot et dont le P. Guennou fait une description saisissante, à partir le 17 avril 1642 pour Paris. Elle se logea au quartier du Marais dans le voisinage de religieuses de sa province réfugiées chez les Annonciades célestes. Celles-ci lui procurèrent quelques travaux de couture, mais ce n'est pas pour des motifs totalement désintéressés que, quelques mois plus tard, elle prit pour directeur de conscience le P. Jarry, procureur de la Maison professe des Jésuites qui se trouvait non loin de là (après sa mort, le 2 novembre 1645, elle le remplaça par le P. de Sesmaisons, puis en octobre 1648 par le P. Castillon). Le P. Guennou évoque par des touches heureuses le quartier du

1. J. Guennou, *La couturière mystique de Paris*, Éd. du Cerf, Paris, 1959; 112 pp.

Marais et les conditions de l'existence qu'elle y menait. « Cette vie cachée » sans histoire le cède beaucoup en intérêt à son évolution spirituelle. Vers octobre 1642, elle fut en effet « touchée par le regard de Dieu » et aussitôt après commença une « saison en Paradis » caractérisée par des visions intellectuelles surtout après ses communions. Mais, dès 1643, elle eut à subir les « grandes épreuves » qui réunissaient la nuit des sens et la nuit de l'esprit qu'a décrites saint Jean de la Croix. A l'automne de 1644 s'y joignirent les souffrances physiques et morales dues à la maladie et à de fausses accusations. L'année suivante, son changement de directeur coïncida avec sa délivrance et son entrée dans la voie illuminative. Comme elle vivait dès lors seule dans une petite chambre, le P. Guennou intitule cette partie de son livre : *Désert et Sinaï.*

Elle eut alors, non seulement de *grandes lumières sur ses mauvaises inclinations,* mais des consolations sensibles qui la dispensaient de nourriture (voir la *Vie* de Catherine de Gênes, ch. 4 et 18) et des visions infuses, *sans forme, image, ni représentation, comme quand à l'improviste et sans y penser on voit une personne devant ses yeux;* elles concernaient, par exemple, la Trinité et l'Eucharistie et disposèrent Claudine à la vie unitive où les puissances de l'âme transformée expirent et où se produit une véritable possession divine. Ce ne fut pourtant pas son état ultime puisque, sous la direction du P. Castillon, Claudine Moine fut introduite dans la *grande ténèbre.* Elle perdit la connaissance de son corps (par une curieuse *anesthésie mystique*) puis celle de son âme (cf. la *Vie* de Catherine de Gênes, ch. 5, 6 s.f., 31, s.f., 35).

Aux dons de Dieu succède ainsi *une voie de foi dénuée de sentiment, sinon, par intervalles, de quelques petites clartés.* Mais, faisant retour sur elle-même, Claudine ne sait pas si son état est bon, et elle peut d'autant plus en douter que les inclinations de la nature se réveillent alors. Il ne lui reste que l'union dans la nuit par *la mortification, patience, résignation,* car elle met *son souverain contentement à faire en tout la volonté de Dieu.* La dernière relation écrite pour son directeur s'arrêtant là, et nulle donnée externe ne venant la compléter, nous ignorons ensuite tout de la *Couturière de Paris.*

S'adressant à un vaste public, le P. Guennou a su lui consacrer un livre vivant et pittoresque, d'une lecture d'autant plus aisée que de nombreux paragraphes, de deux ou trois pages, reliés par des transitions fort heureuses, s'y trouvent disposés selon un plan très clair. De nombreuses citations de la mystique n'en diminuent pas l'intérêt, car elles restent étroitement liées au texte et ne sont pas moins remarquables par le style que par la vigueur de la pensée. Il est par exemple curieux que, malgré quelques traces de préciosité (pp. 71, 195), une ignorante montre, sur un thème identique, un goût bien meilleur que le P. Castillon, prédicateur alors fameux (cf. p. 85 à p. 252). Bien plus, les formules aussi denses que profondes abondent.

Citons seulement la phrase *il n'y a pas de règle à mettre à ce qui est réglé* (p. 298). Il semble qu'on doive attribuer à la couturière un tempérament d'écrivain exceptionnel. A la même époque, Marie des Vallées montrait d'ailleurs une imagination puissante, mais déréglée. Quant à la servante bretonne Armelle Nicolas, elle ne tenait pas elle-même la plume. On répondra peut-être que la révision du manuscrit de Claudine ne s'est pas forcément limitée à la suppression des seuls noms propres. Fort répandues alors, les copies destinées à l'édification constituaient en effet de véritables publications et nous avons souvent observé qu'elles n'étaient guère plus fidèles que les impressions posthumes. Il est donc fort possible qu'un jésuite, ou l'Abbé de Choisy, ait corrigé des maladresses d'expression et des audaces doctrinales (ce qui, à l'époque du quiétisme, a d'ailleurs pu entraîner les variations que nous croyons discerner au sujet de l'espérance, pp. 65, 187, 194, 199, 295-297).

De telles retouches n'ont pourtant dû être que superficielles. En effet, elles ont laissé subsister l'extrême originalité de l'itinéraire mystique (qu'on pense à ceux de l'école carmélitaine ou de Marie de l'Incarnation) et même des contradictions apparentes. Il eût été, en particulier, facile de mettre les données chiffrées d'accord entre elles. Or, *la Quatrième Relation* déclare en 1655 qu'il y a plus de sept ans que *Dieu ne lui répond point* (p. 244), alors que cette période inclut les *deux ans de visions de la sainte Trinité* (cf. les indications chronologiques des pp. 81,

192 sq., 200, 216, 218, 224). Nous pensons qu'il s'agit d'une des simplifications plus ou moins conscientes qui, même chez les grands mystiques espagnols (cf. pp. 83, 198 sq.) accompagnent la traduction littéraire de l'infinie complexité des phénomènes mystiques. Plus gênant est le double caractère des *grandes épreuves* où *croyant consentir à ce qu'elle détestait plus que l'enfer,* elle jugeait *sacrilèges toutes ses confessions et communions,* était *tentée par le désespoir* (p. 93), et où, pourtant, *réfugiée dans le côté du Christ comme l'enfant dans les bras de sa mère,* elle *se sentait constamment unie à Dieu* (pp. 87 sq., 98). Bien plus, *Notre-Seigneur lui a toujours fait savoir intérieurement qu'il était impossible de le servir sans joie, sans paix et sans tranquillité. Aussi avait-elle des consolations d'autant plus grandes que moins elle les désirait* (p. 297, voir la *Vie* de Catherine de Gênes, ch. 6).

Il s'agit donc bien ici de fait d'expérience et non, comme dans la *grande ténèbre,* de la classique *résolution immobile de servir Dieu,* qui a son siège dans la partie supérieure de l'âme et n'est connue que par la conduite, tandis que la conscience ne *perçoit qu'incertitude.* L'emploi du mot *purgatoire* (pp. 89, 239) invite à se reporter au célèbre opuscule où sainte Catherine de Gênes a décrit le *contentement incomparable* qui accompagne les *peines extrêmes* des âmes qui y sont plongées sans leur *ôter aucune étincelle de peine* (p. 235), on croit plutôt reconnaître l'opinion audacieuse du *De quatuor novissimis* de Denys le Chartreux. Il est sûr que le texte complet des *Relations* de la couturière jetterait une vive lumière sur ces problèmes, si importants pour une théorie d'ensemble de la vie mystique. Souhaitons qu'il soit prochainement donné au P. Guennou de les publier avec un commentaire approprié.

Dès à présent, nous avons, grâce à lui, des indications précieuses sur la spiritualité qui régnait au milieu du XVII[e] siècle à la Maison professe des Jésuites. On aura noté que Claudine eut pour directeur le P. de Sesmaisons, auteur d'une *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement* : le texte en a été conservé par A. Arnault qui a réfuté *Cette Question* et par un jésuite qui l'a inséré dans ses *Remarques judicieuses sur*

le livre intitulé « *De la fréquente Communion* »; il a été résumé par le P. Rapin. Malgré ses invectives contre Port-Royal dont elle ignore d'ailleurs tout (p. 163), Claudine Moine ne se contente pas de traiter, comme la *Question,* de la tiédeur de la sensibilité. Elle se place, comme Arnauld, au point de vue de la conduite en écrivant : *La seule disposition nécessaire à la communion est de n'être point souillé de péché, sortir de l'occasion prochaine d'y retomber et avoir avec cela bonne volonté* (pp. 163-166).

Beaucoup plus importantes sont les indications des *Relations* de la couturière sur les tendances mystiques de ses confesseurs. Le P. Guennou souligne avec raison que le P. Jarry la dispensa des prières vocales dès qu'elle s'en sentit incapable (p. 68), et un autre confesseur l'autorisa *trois ans ou trois ans et demi* à rester *continuellement élevée et absorbée dans les connaissances de la divinité, ne pouvant même plus s'appliquer aux mystères de la vie et passion de Notre-Seigneur* (p. 193). Or, il leur était difficile d'être sûrs que ces états seraient transitoires (pp. 194 et 270). Assez rare aussi est le caractère eucharistique de la spiritualité de Claudine (cf. cependant la *Vie* de Catherine de Gênes, ch. 3 et 47). Le P. Guennou rappelle avec à-propos que le P. Castillon a consacré au Saint-Sacrement plus de la moitié de son œuvre oratoire (p. 285). Il a sans doute été influencé par les bonaventuriers rhéno-flamands (Rodolphe de Biberach, Harphius, Tauler). C'est en tout cas à eux que nous font penser les images de la couturière. Il n'y aurait pas à signaler celle de la manducation de l'homme par Dieu (elle est commune à saint Augustin, saint Bernard, Guillaume de Paris, Ruysbroeck et Tauler), si elle n'aboutissait à la prière : « Faites en moi... ce que vous faites en ce divin sacrement... puisque vous y conservez les accidents et en détruisez la substance » (pp. 203 sq.), mais cette allusion au double sens de *corpus mysticum* ne prend pas sous sa plume la forme provocante que lui donnent Maître Eckhart et Marie des Vallées. Il s'agit plutôt d'une métaphore qu'on retrouve chez Saint-Cyran et chez le P. Guilloré. C'est aussi à la communion qu'elle vit *Dieu comme une mer et elle-même comme une goutte d'eau y étant jetée pour y être perdue* (p. 205). Le parallélisme avec les *Insinuations* de sainte Gertrude est étroit (« accedens ad communionem... sicut perit stilla maris in

suae plenitudinis profundo ») et il se retrouve curieusement chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (ch. 4, *La première communion*). Mais, pendant sept siècles, l'image isolée a séduit plus d'une douzaine d'auteurs qui l'ont due, directement ou non, aux Rhéno-Flamands. Beaucoup plus rare, la mention du plongeur qui ne reparaît pas à la surface de l'eau (p. 206) semble venir de la *Perle évangélique* (I, 22). Quant à l'association du *In ipso movemur* avec les images *du poisson dans la mer et de l'oiseau dans l'air* (pp. 190 sq.), nous ne la chercherons pas chez Saint-Cyran, où elle est pourtant identique (éd. de 1675, lettre LXXXI), mais plutôt chez Mechtilde de Magdebourg, Suso ou leurs disciples. Dans plusieurs cas, sainte Catherine de Gênes (cf. par exemple sa *Vie* ch. 22 et 35) a pu servir d'intermédiaire et elle a certainement inspiré (*ibid.*, ch. 31) la définition du *petit souvenir* infus qui permet à l'âme annihilée de sortir de l'abstraction (p. 232). Ce climat dominant n'est pas modifié par d'autres rapprochements possibles avec les *Institutions* pseudo-taulériennes (p. 227), Benoît de Canfield (pp. 232, 289, 300), Bérulle, Condren ou Saint-Jure (pp. 145, 159, 177 sq., 231, 237, 286 sq.) ou même avec saint Augustin (pp. 74, 174), saint Bonaventure (p. 183) et saint François de Sales (pp. 234 sq., 288).

On s'attendrait à rencontrer dans les *Relations* une forte influence thérésienne, et c'est bien en effet à elle qu'il faut attribuer le « Que je meure au moins de regret et de déplaisir de ne pouvoir mourir de cette heureuse mort d'amour » (pp. 238 sq.). Néanmoins c'est avec Thomas de Jésus (que la couturière ne pouvait guère connaître directement) que les rapprochements sont plus faciles. Lui aussi avait soutenu, après sainte Catherine de Gênes (cf. sa *Vie* ch. 3 et 22) que l'union fruitive produite par l'Eucharistie rend la foi inutile (cf. pp. 157 sq.). Quant à la *grande ténèbre* de Claudine, elle s'explique en partie par le *primat de l'amour sur la connaissance* (p. 216) de Hugues de Balma qui amène Thomas à comparer le mystique à une femme qui ne rencontrerait jamais son époux que dans l'obscurité. Et la Franc-Comtoise écrit : *C'est dans l'obscurité que Dieu la serrera sur son cœur* (p. 211, cf. p. 243).

Outre l'idée assez banale d'une participation encore possible aux privilèges d'Adam (p. 209), Thomas de Jésus a pu aussi inspirer l'idée que les joies de l'union mystique sont toujours suivies de souffrances car l'épouse sent son désir exaspéré par les divines communications qui lui font mesurer, non seulement leur caractère incomplet, mais son impuissance. Alors que son but principal était de signaler les richesses spirituelles d'une couturière du Marais, le P. Guennou oblige donc à aborder les plus hauts problèmes de toute la tradition mystique. Ce n'est pas un mince mérite.

Jean Orcibal.

DE L'OMBRE A LA LUMIÈRE

Introduction aux écrits spirituels de Newman

Il serait présomptueux de prétendre présenter en quelques pages la très riche physionomie spirituelle de Newman [1]. Nous voudrions seulement essayer de dégager l'idée qui a sans cesse guidé sa pensée et qu'il n'a cessé d'approfondir [2].

Pour Newman, le chrétien a reçu la grâce de vivre dans l'invisible. Il se meut et s'oriente au sein du monde éternel avec la même aisance que dans le monde visible. Il y est né; il y vit; il y demeure. Il a l'impression de ne l'avoir jamais quitté. Cependant ces deux mondes sont ici-bas étroitement mêlés. Le privilège du chrétien, c'est d'avoir reconnu le monde d'en-haut dans celui de la terre, au point de ne pas imaginer distinguer l'un et l'autre. Ce thème est l'un des plus constants de la prédication newmanienne :

> Il y a deux mondes — le visible et l'invisible, suivant le *Credo* — celui que nous voyons et celui que nous ne voyons pas; et le monde que nous ne voyons pas existe aussi réellement que celui que nous voyons. Il existe réellement quoique nous ne le voyions pas... On parle communément de l'autre monde comme s'il n'existait pas maintenant, mais seulement après la mort. Non, il existe maintenant quoique nous ne le

1. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que Pie XII a ouvert en 1950 le procès de béatification de Newman. Pie XII qui, dès 1942 (*Disc. du 1er oct. à la Rote*), avait marqué son intérêt pour la pensée de Newman en utilisant certaines formulations empruntées explicitement à ses ouvrages (cf. *Orientierung*, 1958, p. 63), l'avait déclaré *gloire et lumière pour l'Église tout entière* (cf. *Newman Studien*, III, 1957, pp. 28, 248).

2. Le lecteur de langue française dispose aujourd'hui de l'excellente biographie du R. P. Bouyer, *Newman, sa vie, sa spiritualité* (Cerf, 1952).

voyions pas. Il est parmi nous et autour de nous. C'est ce qui fut montré à Jacob en songe. Et ce que Jacob vit dans son sommeil, les bergers au temps de la Nativité le verront et l'entendront [3].

Ces lignes nous introduisent à la fois dans l'univers où plonge la pensée de Newman et nous conduisent au terme auquel il tend. Les hommes sont nés dans le monde invisible, qui est leur vraie patrie, bien qu'ils ne le sachent pas ou affectent de ne pas s'en apercevoir. Mais, chose plus étonnante encore, le monde invisible est venu jusqu'à eux. Il s'est manifesté dans le temps, en songes et par images d'abord, et enfin, en réalité, et il est désormais présent définitivement : maintenant les hommes — ceux qui vivent de la foi — le savent et le reconnaissent.

Dieu est présent parmi nous. On pourrait dire que la réflexion newmanienne s'éveille en s'appuyant sur cette affirmation :

> Le Dieu Tout-Puissant est là, nous le savons, il existe plus réellement et absolument qu'aucun de ces hommes, nos semblables, dont nous percevons l'existence à travers nos sens, et pourtant, nous ne l'entendons pas, nous ne le voyons pas, nous ne faisons que de le chercher à tâtons (Ac 17, 27) et encore sans le trouver.

La vie est une passage des ombres et des images à la vérité. *Ex umbris et imaginibus ad veritatem* : cette sentence que Newman demanda aux Pères de l'Oratoire de graver après sa mort dans le cloître de Birmingham, traduit le sentiment que la foi chrétienne avait toujours inspiré. Certains ont voulu y voir l'expression directe de son retour à la vérité catholique. Assurément [4], mais à condition de ne pas voir dans ces *ombres* la foi évangélique dans laquelle il est né. Ce serait se tromper complètement sur le développement profond de la pensée de Newman, qui dans l'*Apologia,* a tenu à rappeler que sa conversion première à l'évangélisme avait été le point de départ et le motif déterminant de toute son évolution ultérieure [5]. L'adage newmanien exprime le trait pour lui caractéristique de la foi, ouverture et accès à

3. *The invisible World,* cf. *Parochial and Plain Sermons* (nous abrégerons désormais en : PPS), vol. IV, sermon 13; trad. dans Bremond, *La vie chrétienne* (Bloud et Cie, Paris, 1906), pp. 34-37.

4. Cf. *Loss and Gain* (trad. Lefrançois-Pillion, éd. de la Colombe, Paris, 1948), p. 257 : *Charles s'émut au souvenir de ce qu'il était trois ans auparavant : je suppose que c'est le passage des ombres aux réalités, dit-il.*

5. Nous entendons ici par évangélisme ou foi évangélique la recherche pure et simple de l'Évangile, non le parti anglican *evangelical,* auquel Newman n'adhéra jamais entièrement.

l'autre monde. Le chrétien doit traverser ce monde-ci, et non pas à moitié, mais totalement. Il ne peut s'arrêter à ce qui n'est qu'image, à ce qui n'est pas encore la réalité et ne veut rien par soi-même. Les choses ici-bas sont transitoires, et, par définition, diaphanes : elles s'effacent devant ce qu'elles montrent. Et cependant ce monde-ci n'est pas entièrement caduc : il demeurera, à cause de son union présente à l'autre monde, car l'autre monde est désormais en lui. *L'autre monde est là, réellement,* dit Newman. Qu'on ne se méprenne pas sur la nature de la foi newmanienne. En même temps que détachement d'un monde, elle est marche vers un autre, découverte de la vérité, de la réalité. Elle est, d'emblée, sous l'emprise de son objet. Sa certitude est aussi assurée et sereine que son dépaysement peut être vif [6]. Cet « étranger sur la terre » sait qu'il y *trouvera* sa place [7]. Il la trouvera en effet à mesure que s'affermira dans son esprit la présence ici-bas du monde invisible, à mesure que se manifestera à lui, dans la lumière, ce qu'il a *déjà* trouvé.

I. — DIEU MÊME EST VENU DANS L'OMBRE

On se méprendrait gravement sur la foi de Newman si l'on s'arrêtait à son goût des choses invisibles et à son enchantement du spirituel chrétien. Il y a, certes, dans toute son œuvre un enchantement de la foi, qui sera une des notes permanentes de ce qu'on pourrait appeler l'humanisme newmanien et qui a favorisé la rencontre harmonieuse en lui du prédicateur, de l'historien et du poète. Newman croyait profondément que l'intelligence croyante trouve dans la foi une satisfaction

6. Cf. ces vers de la *Christian Year* que Newman aimait à se répéter et qu'il cite dans une lettre à sa sœur de Jemima (Lett. I, p. 161) au printemps de 1828 :

Ce qui chante avec une voix si solennelle
Nous rappelle ce que nous lui avons préféré.

en ajoutant : *J'avais peine à croire que ces vers n'étaient pas de moi et que Keble ne me les avait pas empruntés.*

7. Dans *Loss and Gain,* Charles Reding déclare au moment de sa conversion : *Il y a ceci, et rien de plus que je ne me sens pas à ma place... Les mots du psaume : je suis un étranger sur la terre* (Ps 18, 19), *expriment ce que je ressens* (trad. Lefrançois-Pillion, p. 257). Un peu plus loin : *Je ne puis que me mettre en route; une puissance supérieure prendra charge de moi et m'entraînera en avant* (p. 287). Et enfin : *Prendre le joug du Christ, voilà la foi. La foi est un don, sans lequel on ne peut marcher droit* (p. 315).

gale à celle que trouve l'entendement rationnel dans les théories de la science. Il répétait, ce qui a enthousiasmé Bremond, que la découverte du monde des anges était plus réjouissante pour l'esprit que les théories physiques de Ptolémée et de Newton. La Révélation était la source, pour lui, d'un *enjoyment* de l'esprit; il l'éprouvait dans la rigueur de son étude comme un rayon de soleil dans un après-midi d'hiver; de là ont jailli plusieurs de ses poèmes et ce pur roman, *Callista*. Mais Newman ne s'attardait pas aux images de l'Évangile. Il les a aimées parce qu'elles parlent du Créateur : elles lui ont révélé le mystère de la *condescendance* de Dieu.

L'Incarnation, mystère de condescendance divine.

Dieu est lui-même l'Invisible, et l'esprit humain ne saurait prétendre l'attirer dans son univers et s'en jouer sans attenter à la majesté divine. Newman ne craignait pas de mettre la raison devant sa mesure en lui offrant à méditer l'infinie perfection de Dieu. Le monde de Dieu est inconnu et il doit l'être, quand bien même serait-il palpable et présent devant nos yeux, car Dieu est autre que nous, et il ne peut se réduire aux schèmes que peut s'en faire notre imagination. Qui peut le voir ? Qui peut le sonder ? Qui peut s'approcher de lui ? Aucune créature n'est comparable un instant à lui. Il est le *grand Dieu* souverain inaccessible, sans hésitations ni inconséquences.

Nul n'a réfléchi mieux que Newman sur la profondeur *psychologique* du mystère de la transcendance divine. Dans un de ses sermons il s'est permis de mettre cette plainte dans la bouche de la créature affrontée à son Dieu :

> Comment croire qu'il me donne à moi personnellement une pensée, et qu'il s'occupe de moi par amour ? Je suis au-dessous de son amour; il me regarde comme un atome de son vaste univers; il agit d'après les lois générales; et il est bon pour moi, ce n'est pas pour l'amour de moi, mais parce que la bonté est une des conditions de sa nature. Voilà pourquoi je me sens toujours attiré avec plus de force vers l'homme pécheur que vers mon glorieux auteur... Il y a un abîme entre moi et mon Dieu [8].

Mais si Newman a médité le mystère des Distances divines, c'est

8. Cf. *The Mystery of Divine Condescension*, trad. J. Gondon, *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques*, 14e Conf., pp. 339-361.

pour montrer aussitôt qu'il n'a d'égal que le mystère de la Proximité de Dieu en Jésus-Christ :

> Gardez-vous de penser que vous êtes abandonnés de Dieu; gardez-vous de croire qu'il ne vous connaît pas, vous, votre esprit, vos facultés, mieux que vous ne vous connaissez vous-mêmes. Ne pouvez-vous admettre que si votre plainte est vraie il y a songé avant vous? : *Je les exaucerai avant qu'ils m'appellent,* dit-il, *et tandis qu'ils parleront je les entendrai.* Ajoutez à l'idée que vous vous êtes faite de son incompréhensibilité celle que, bien qu'il soit infini, il peut s'abaisser au fini : croyez au mystère de sa condescendance...

Dieu lui-même est venu dans le fini. Bien plus, il est venu dans *notre* monde même; il a pris ces *liens d'humanité* dont parle l'Écriture, et qui nous attachent les uns aux autres. Il a pu, avec le temps, venir dans le temps. Il a pu se dire le *premier-né d'entre les hommes.* Car il nous avait préparés et prémunis, en nous créant, à recevoir un jour une commune destinée avec lui et à communier dans une même Vie. Il nous avait conformés à pouvoir le reconnaître, l'aimer, le suivre et sa manifestation a éclairé notre intelligence et transformé notre cœur. Et nous savons maintenant que dans l'enfant humilié de la crèche, puis dans l'homme persécuté de la Croix, sè rencontre notre Dieu. Que l'inaccessible se soit révélé, c'est là son extrême condescendance :

> Il vaut mieux pour moi que vous ayez pris cette forme humble et méprisée que si vous aviez pris le corps d'Adam quand il sortit de vos mains!... La douce et tendre expression de vos traits n'est pas une beauté nouvelle ni une grâce créée : c'est la manifestation, sous une forme humaine, d'attributs qui ont existé de toute éternité. Vous ne pouvez changer, ô Jésus, et de même que vous êtes encore aujourd'hui un mystère, vous avez toujours été l'amour par excellence. Je ne vous comprends pas plus à présent que je vous comprenais avant de vous voir sur la Croix, mais j'ai appris quelque chose. Comme je vous adore, ô amant des âmes, dans votre humiliation, c'est ainsi désormais que je vous adore et vous embrasse dans votre puissance infinie et éternelle [9]!

Le Christ toujours présent au monde.

Newman a toujours le mot, le ton nécessaire pour déceler dans chaque détail de la vie humaine du Christ, son amour et sa tendresse

9. *Ibid.*, p. 361.

ivine [10]. Il retrouve le sens de chaque acte du Christ, et nous entraîne ns le cœur de son mystère. Il guide notre foi jusqu'à nous faire ntir la présence divine, comme une présence réellement sensible algré le mode celé aux sens dont Dieu s'est manifesté. Et de ce ntraste, Newman ne cesse de s'émerveiller, comme pour mieux ontrer que les deux avènements du Christ, le premier dans l'humilité, second dans la gloire, pour l'instant ne font qu'un. Jésus en son remier avènement a accepté d'être méconnu : ses familiers, ses cou- ins ne croyaient pas en lui : *Allons, nous connaissons tes frères et œurs...* (Mc 6, 3). Ses disciples mêmes ne l'ont pas toujours reconnu utant qu'il espérait : *Il y a si longtemps que je suis avec vous et ourtant tu ne me connais pas encore, Philippe...* (Mc 14, 9). Mais il accepté davantage encore : le mépris. Il y en eut pour le traiter de ou, de rêveur, de perdu d'esprit... (Mc 3, 21). Jésus mangeait et uvait, allait et venait, travaillait et dormait comme n'importe lequel es hommes, comme un homme de son temps. Qui eût cru cela possi- le ? Dieu est descendu dans notre ombre. Il y fut semblable à tous, auf qu'il ne péchait point. Mais cette différence échappait à la foule.

Cette remarque suggère à Newman l'idée, chère à certains Russes, que si le Christ revenait aujourd'hui nous pourrions bien ne pas nous n apercevoir. Bien plus, il se pourrait que le Christ continue actuelle- ment d'être présent et se cache dans nos frères, sans que nous le achions actuellement, et comme *incognito*.

> Le Christ, le Fils sans péché de Dieu, pourrait vivre aujourd'hui dans le monde comme notre plus proche voisin, sans que nous soyons assurés de le découvrir. C'est là une pensée qui mérite qu'on s'y arrête [11].

Le Christ s'est fait si semblable aux Juifs de son temps qu'il pou- vait passer au milieu d'eux sans se faire reconnaître, de même les saints se font si simples et si fraternels que nous ne savons pas les reconnaître. Quand on a frôlé un saint, il s'est passé quelque chose. Mais on ne s'en aperçoit pas toujours instantanément; on le constate le plus souvent *après coup* [12]. L'œuvre de Dieu dans le monde se déploie sans que les hommes s'en rendent toujours compte :

> C'est une manière de pierre de touche pour reconnaître si nous avons

10. Voir *Douze sermons sur le Christ,* trad. P. Leyris (éd. du Seuil et L.U.F., 1943).

11. Cf. *Christ hidden from the World;* PPS, t. IV, n° 16, trad. P. Leyris, *Douze sermons sur le Christ,* p. 181.

12. *Truth hidden when non sought after;* PPS, t. VIII, n° 13. *Christ manifested in Remembrance; PPS,* t. IV, n° 17.

les mêmes inclinations que les saints de Dieu, que de constater s'ils ont sur nous de l'influence. Et bien qu'il nous soit rarement donné de discerner les saints de Dieu sur le moment, toutefois, nous le pourrons après coup; alors en plongeant les yeux dans le passé, nous pouvons nous demander quel pouvoir ont eu sur nous dans le temps que nous les avons connus, ces saints désormais disparus, s'ils nous ont attirés, influencés, rendus plus honnêtes, s'ils ont fait brûler nos cœurs au-dedans de nous. Hélas ! trop souvent, nous découvrons que nous avons été un long temps tout près d'eux, que nous aurions pu les reconnaître et que nous ne les avons point reconnus; et c'est là pour nous une lourde constatation, en vérité.

De ceci, l'histoire de notre Sauveur nous fournit un exemple d'autant plus frappant qu'il était plus saint. Plus un homme est saint, moins il est compris des hommes mondains. Tous ceux qui ont une étincelle de foi vivante le comprendront dans une certaine mesure, et plus il sera saint, plus il les attirera; mais ceux qui servent le monde seront aveugles à son égard : plus il sera saint plus ils auront pour lui de mépris et d'aversion. C'est bien ce qui arriva à Notre-Seigneur (PPS, t. IV, n° 16, p. 182).

Comment la créature pourrait-elle dans ces conditions insulter son Créateur et oser parler encore de son absence au monde ? Le Christ venu est présent pour toujours sur la terre, et il y est dans la condition qu'il avait choisie aux jours de sa chair. Il est un Sauveur caché dans les pauvres. Une telle présence demeurera toujours secrète. Newman remarque que la parole du Seigneur : *Chaque fois que vous avez fait cela au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait...*, est une parole très inquiétante, parce qu'elle s'adresse *à la fois* aux bons et aux méchants, et que ce qui la rend terriblement adéquate (comme l'avait noté Pascal), c'est que ni les bons ni les méchants ne pouvaient se rappeler ce qu'ils avaient fait. *Quand donc vous avons-nous donc nommé ?...* Le Christ est absent à ceux qui le nient et présent à ceux qui le cherchent.

II. — LE CHRIST A MÉNAGÉ AUX SIENS LEUR PLACE DANS LE MONDE

L'Église, « foyer » laissé par le Christ dans le monde.

Une fois, pendant trente-trois ans, Dieu s'est rendu accessible. Il a consenti à devenir un être visible. Puis il est retourné à l'invisible. Mais parce qu'il est venu une fois, il est présent pour toujours.

Cette remarque est pour Newman la voie qui fait accéder au mys-

ère de l'Église. L'Église est l'autre monde que nous cherchons, commencé depuis que le Christ a assumé la condition humaine. On parle communément de l'autre monde comme s'il n'existait pas maintenant, comme s'il ne devait venir qu'après la mort. Non, il existe maintenant, quoique nous ne le voyions pas. Nous y participons quoique nous n'ayons pas conscience de le faire. Cela c'est certain malgré les vicissitudes où plonge notre connaissance. C'est l'Église.

Pour expliquer l'Église à ses auditeurs, Newman a recours à une comparaison simple, physique : l'Église est présente dans le monde des hommes comme le monde humain est présent dans le monde animal.

> Nous sommes dans un monde spirituel tout autant que dans un monde sensible. Si cela semble étrange à quelqu'un, qu'il réfléchisse que nous faisons indéniablement partie d'un troisième monde qu'en vérité nous voyons, mais que nous ne connaissons pas mieux que les troupes angéliques le monde animal... N'est-il pas accablant, en vérité, de penser que nous sommes en rapports familiers avec des créatures qui nous sont aussi étrangères, aussi mystérieuses que si elles étaient des êtres fabuleux et surnaturels ? Est-il difficile d'admettre la parole de l'Écriture qui a trait à nos relations avec un monde qui nous est supérieur ? Le monde des esprits, quoique invisible, est donc présent, présent et non pas futur, non pas distant [13].

Comme l'homme est maître du monde animal, ainsi l'Église conduit-elle le monde. Newman a un mot très fort pour exprimer le *pouvoir* que le Christ exerce sur le monde par son Église. Ce mot n'étonnera aucun chrétien qui connaît son catéchisme, mais en écoutant Newman il apprendra à le rendre prégnant de son sens premier et évangélique. Newman dit simplement que l'Église est le corps du Christ :

> L'Église est *son corps* : Ce qu'était son corps matériel lorsqu'il était visible sur la terre, voilà ce qu'est aujourd'hui l'Église. Elle est l'instrument de son divin pouvoir; elle est ce dont nous devons approcher pour recevoir ses bienfaits; elle est ce que nous n'avons qu'à insulter pour éveiller sa colère. Qu'est l'Église sinon, pour ainsi dire, un *corps d'humiliation,* qui provoque presque l'insulte et l'impiété de la part des hommes qui ne vivent point par la foi ?

L'Église exerce sur la terre le *pouvoir* du Christ de façon *instrumentale* parce qu'elle est son corps, parce qu'elle contient les gages de sa présence : tous ceux, connus ou inconnus, qui le servent. Par eux,

13. Cf. *The invisible world;* PPS, t. IV, n° 13. D'après trad. Bremond, *La vie chrétienne,* pp. 34-47.

la présence du Christ se perpétue. Quelle force, quelle évidence prend cette présence du Christ quand Newman, avec sa simplicité habituelle, commente les paroles du Christ à ses envoyés : *Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise, et celui qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé.*

> Il a fait des pauvres, des faibles et des affligés les gages et les instruments de sa présence; et ici encore il est clair que la même tentation s'offre à nous de la négliger et de la profaner. Tel il était, tels sont les disciples divisés en ce monde; et de même que sa condition obscure et sans défense incitait les hommes à l'insulter et à le maltraiter, ainsi les mêmes qualités incitent les hommes à l'insulter aujourd'hui dans les gages de sa présence. Que ces gages soient tels ressort clairement de nombreux passages de l'Écriture (PPS, t. IV, nº 16, p. 188).

Que *l'autre monde* soit ici-bas, ce n'est pas comme on pourrait le croire, objet de sentiment, mais de certitude. C'est aussi sûr qu'il y a des pauvres et des amants de la vie cachée. C'est le don que le Christ a fait au monde. C'est une réalité, tout simplement. L'incrédule peut bien la nier, l'esprit religieux la voit partout et s'en émerveille sans cesse. Il *plonge ses regards* (I P 1, 12) dans le ciel, et rencontre sur la terre celui dont il dépend, de qui il tient toute vérité et tout bien. Il y retrouve ensuite les saints et tout un monde qui se déploie devant ses yeux. Qu'on ne se trompe pas : la réflexion de Newman est aussi loin du platonisme que celle des Pères. Leur monde n'est pas un ciel d'idées, c'est le mystère chrétien. Leur expérience n'est pas une découverte individuelle et subjective, c'est la reconnaissance de la communion entre les saints, de la communication des membres du Christ entre eux, s'appuyant les uns sur les autres, au long de l'histoire, dans leur marche dans la vérité. L'Église est le foyer où se retrouvent les solitaires au monde, les saints [14]. Elle est la société secrète, mais réelle, édifiée dans le secret des âmes.

> Des choses étonnantes se sont passées, tandis que le monde semblait suivre son cours habituel... les hommes vivaient au pied de la montagne sans se soucier de ce qui se trouvait au sommet. Ils ne se doutaient pas qu'un monde merveilleux opposé à celui où ils vivaient, se développait sous l'apparence de ce monde-ci. Ainsi en était-il; ainsi en est-il. Le monde ne voit pas l'union secrète des saints de Dieu, leurs prières, leurs louanges, leurs intercessions. Tandis que les chrétiens jouissent dès maintenant des privilèges des saints : à savoir, une connaissance, une joie et une force qu'ils ne peuvent ni saisir ni décrire et ne le voudraient s'ils le pouvaient (PPS, t. VI, nº 15).

14. *The church, a Home for the lonely;* PPS, t. IV, nº 12.

Le Christ est parti, mais il nous a laissé quelque chose comme un foyer. Il a investi son Église d'un privilège, celui d'avoir toujours des saints, qui se retrouvent mystérieusement entre eux. Le temple juif était un endroit localisé, un lieu de culte où se rassemblait une nation préparée pour être sanctifiée. Le temple chrétien est partout, et nul ne sait jusqu'où il peut s'étendre, jusqu'où passent les saints. L'Église marche au pas de ses saints. D'époque en époque, de foi en foi, elle se transforme, se rajeunit, se développe. De saint en saint. Le cœur de son histoire est l'histoire de sa sainteté, une histoire qui est nouveauté perpétuelle : l'histoire des secrètes initiatives de Dieu dans ses élus, l'histoire de sa présence miséricordieuse au monde.

Newman rejoint ici un des sujets les plus constants de la réflexion contemporaine. Le saint est le maître de l'histoire, dit-on. Il en est surtout le veilleur, la sentinelle, et par instants, le prophète. Il est le précurseur et le héraut du paradis futur. Il réveille le monde à sa destinée inaugurée en Jésus-Christ. Il est le lien caché entre le Christ venu et le Christ à venir : il est, pour tout dire, la mystérieuse présence du Christ sous le voile à notre monde, et l'étonnante réponse de *notre* monde au Christ. C'est là un thème habituel aux mystiques et aux spirituels, mais il est rare chez les théologiens de cette époque. Il n'y a, nous semble-t-il, qu'un théologien qui ait présenté avec la même ampleur l'Église comme la communion des saints instaurée par le Christ sur la terre, c'est son contemporain Moehler [15]. Pour Moehler comme pour Newman c'est par la sainteté que se réalise la rencontre de l'histoire du monde et du Royaume de Dieu. C'est par la sainteté que le Christ est continué, et l'Église rassemblée dans son unité.

C'est un fait très remarquable que, dans les temps modernes, la sainteté se soit dépouillée de son affabulation [16]. La sainteté ne peut être que dans les notes évangéliques : l'esprit de service, la fidélité aux appels de la grâce, l'esprit des béatitudes, la marche dans la foi. Newman n'a de cesse de nous ramener à cette vérité-là. Cette redécouverte n'a pu se faire, chez les contemporains et chez Newman, que par un retour à l'humanité de Jésus-Christ lui-même. Car, en définitive, qui est notre modèle et notre exemple dans cette voie, si ce n'est, et lui seul, le Christ ?

15. Cf. J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers*, Freiburg, 1955 : Möhlers Lehre von der sanctorum communio in Theologie und geistesgeschichtlicher Sicht, pp. 56-106.

16. Sur les saints irréductibles à toute hagiographie : cf. *Hist. Sketches*, II, p. 229.

L'Église, « foyer » céleste où nous retrouvons le Christ.

Tous ces appels convergents, tous ces fils conducteurs, toutes ces forces entraînantes de sainteté qui s'entrecroisent dans l'Église n'ont d'autre raison d'être que d'enraciner dans le Christ et de ramener à lui. Il est le centre où l'histoire commence et celui auquel elle conduit. Le chrétien s'appuie sur le Christ et va vers lui. Le saint n'est pas autre chose qu'un sacrement ou un symbole transparent du Christ. Tous les apôtres, tous les saints, toute l'Église ramènent à lui, tandis que le monde distrait de lui.

La force prégnante de l'idée newmanienne de l'Église vient de ce que l'Église y tient toutes ses énergies du Christ et que la réalité du Christ en elle se trouve mise en évidence à nos yeux. Si bien qu'on ne peut dire, quand Newman nous entretient de l'Église, si c'est d'elle qu'il parle ou si ce ne serait pas du Christ, du Christ qui se retrouve dans le Corps mystique. Et quand il nous entretient du Christ, inséparablement, immédiatement, il nous entretient aussi de l'Église. Aussi le P. Bouyer a-t-il très bien caractérisé le Christ des sermons de Newman en disant : *Ce n'est pas le Christ auquel la prédication courante a pu nous accoutumer. Ce n'est pas le Christ simplement historique, le héros d'une histoire anecdotique artificiellement représenté par un effort imaginatif. Et ce n'est pas non plus l'ami tout intérieur de tant d'âmes mystiques. C'est le Christ de l'Église, c'est-à-dire le Christ objectivement présent aujourd'hui, dans un état à la fois transcendant à son humanité historique et qui le rende mystérieusement susceptible d'envahir la nôtre* [17].

L'humanité de Jésus-Christ doit envahir la nôtre. Notre vie authentique doit donc viser, pour Newman, à demeurer cachée à la mesure de la sienne. C'est le devoir et le privilège de ses disciples. La gloire et la popularité ne pourront leur advenir que par hasard, sans qu'ils l'aient voulu, et toujours comme une chose ambiguë dont ils ne peuvent que se méfier :

> Le Christ s'est élevé vers les cieux. Nous devons nous aussi nous y élever avec lui. Il est allé vers le Père, et nous aussi nous devons veiller

17. L. Bouyer, *Newman prédicateur,* Introd. à P. Leyris, *Douze sermons sur le Christ* (Seuil, 1943), pp. 14-15.

à ce que notre vie nouvelle soit cachée avec le Christ en Dieu (Col 3, 3) (PPS, t. VI, n° 15).

Le Christ a indiqué aux siens leur condition ici-bas : ils doivent vre dans les cieux, par leurs pensées, leurs désirs, leurs goûts et leurs ières. Mais semblables aux autres hommes, ils doivent comme eux ivre sur la terre sans faire l'économie des préoccupations terrestres. ls trouvent donc leur part dans l'attention aux humbles réalités de la ie humaine. Ils doivent accepter de vivre inaperçus dans la foule, néprisés et opprimés, s'il le faut, comme certains peuvent l'être, mais vec ce don, qu'ils peuvent communiquer, de vivre en secrète union vec Jésus-Christ dans sa vie cachée sur la terre. Et cette vie-là est ne très authentique vie dans les cieux. Le monde l'ignore. Tout ce ui se fait de profond, de grand, d'important dans l'Église, est issu e dévouements obscurs et le plus souvent inconnus.

Qui a formé les docteurs et les saints de l'Église qui furent, de leur vivant ou à des époques postérieures, les interprètes les plus illustres des préceptes du bien et du mal, et sont encore par leurs paroles et leurs actions les guides de notre conduite ?

La Providence agit ainsi chaque jour. La première partie de la vie des hommes est cachée; c'est généralement dans l'enfance que leurs caractères se forment pour le bien ou pour le mal. Et ceux qui les forment pour le bien, leurs bienfaiteurs les plus véritables et les plus grands sont inconnus du monde.

Lorsque nous regardons l'histoire des livres sacrés, le même principe s'applique encore. Considérez l'Ancien Testament qui nous rend *sages pour notre salut* (2 Tm 3, 16), quelle grande partie en est écrite par des auteurs inconnus!... Il en est de même de la liturgie qui a été la propriété de l'Église chrétienne depuis le commencement : quels furent les saints accomplis et inspirés qui nous l'ont léguée ?... Quels furent les hommes religieux, nos frères spirituels dans *la foi catholique* qui autrefois ont élevé sur tout notre pays des édifices admirables dans lesquels nous célébrons le culte divin ?... De ces grands hommes de tous les temps, il ne reste pas de souvenir. Ils ont disparu comme s'ils n'avaient jamais vécu, et il en est d'eux comme s'ils n'étaient jamais nés (Si 44 ss.) (*Pensées sur l'Église,* Cerf, 1954, p. 353).

III. — NOUS DEVONS ACCOMPLIR UNE ŒUVRE POUR DIEU

Les appels de Dieu.

Dans l'obscurité de la vie terrestre, Dieu s'adresse à chacun en particulier et l'appelle à vivre dans la lumière. Ce faisant, le Christ assigne à chacun son office dans l'Église des saints. Il l'appelle à se transformer, à obéir, à le suivre, et il lui désigne sa place. Pour le chrétien qui a reconnu le Christ dans l'enfant de la crèche, la voix par laquelle il se fait entendre n'a plus rien d'inouï ni d'étranger, c'est toujours celle par laquelle il a parlé lorsqu'il était présent visiblement sur la terre. Il importe peu que cette voix, sensiblement audible autrefois, ne le soit plus aujourd'hui : elle est audible à la conscience : c'est le même appel qui d'hier s'est transmis et se fait entendre dans tous les temps :

> Ceux qui vivent religieusement voient parfois s'imposer à eux des vérités qu'ils ne connaissaient pas encore ou dont ils n'avaient pas besoin de s'occuper; vérités qui impliquent des devoirs, qui sont des préceptes, qui réclament obéissance. C'est de cette façon ou d'une façon semblable que le Christ nous appelle maintenant... Sa Providence est pour nous dans tous les points essentiels, identique à ce qu'était sa voix pour ceux qu'il appelait quand il était sur la terre (PPS, t. VIII, n° 2).

Certes celui qui est plongé dans le bruit de ce monde n'entend pas cette voix. Dispersé par les mille préoccupations de la cité, séduit par ses prestiges, entraîné par les mouvements de la vie publique, noyé dans la foule des sentiments et des idées du jour, il est trop partagé et habitué à cette dissolution quotidienne de l'esprit pour se croire l'objet d'un appel particulier. Cette petite question : *Pourquoi ai-je été envoyé en ce monde ?* lui paraît insignifiante. Newman a redit cent fois que nous ne savions pas entendre les questions essentielles de notre vie. Nous n'entendons pas la question que pose l'Enfant de Bethléem : *Pour qui est-il venu sur la terre ? Pourquoi a-t-il pris cette situation-là ?* Nous ne la posons pas parce qu'elle nous rappellerait l'essentielle question de notre vocation à l'existence.

> Il est une question que vous jugez, mes frères, indigne de votre attention; et vous la déclarez oiseuse et tout à fait inutile. La voici : *A quoi avez-vous été envoyé en ce monde ?* C'est peut-être au fond une question

plus naturelle qu'elle n'est commune, plus facile qu'elle n'est familière, je veux dire qu'elle devrait se présenter souvent à votre esprit, mais qu'elle ne s'y présente jamais... Plusieurs se souviennent du jour où ils se firent cette question pour la première fois. Ils étaient tout petits, et se trouvant seuls ils se dirent tout à coup, ou plutôt Dieu, parlant en eux, leur fit se demander : *Pourquoi suis-je ici? Comment y suis-je venu? Qui m'y a mis? Qu'ai-je à y faire?* Ce fut peut-être le premier acte de leur raison naissante, le commencement de leur responsabilité réelle et de leurs épreuves. Peut-être est-ce à dater de ce jour qu'ils entrèrent en possession de la terrible faculté de choisir entre le bien et le mal et de commettre le péché mortel [18]...

Le monde finit par nous convaincre que la question est déplacée, que nous avons à vivre et à mourir, et que la vie présente n'a rien à faire avec une destinée ultérieure. Le Christ, au contraire, nous rappelle que ce monde est le commencement de notre vie éternelle. Une fois encore il est notre seul modèle : c'est lui qui est la source et la clef des appels secrets qui nous sont prodigués d'accomplir à sa suite la volonté du Père.

S'il y eut jamais homme parmi les fils d'Adam qui pût prendre son plaisir ici-bas, c'était celui qui venait du sein de son Père. Mais, quoiqu'il eût revêtu la nature et la figure de l'homme, il ne prit pas cet égoïsme dont s'enveloppe l'homme déchu. *Il était chargé d'accomplir une œuvre,* il ne regarda ni à droite, ni à gauche, et ne pensa pas à lui-même, mais il s'offrit en holocauste à Dieu [19].

Dieu a une intention particulière sur chacun de nous. Dieu daigne avoir *besoin* de nous. Aussi appelle-t-il chacun de nous. Nous avons notre œuvre à accomplir, comme Jésus-Christ avait la sienne, et nous devons nous réjouir dans notre œuvre comme se réjouissait Jésus-Christ dans la sienne.

Ne pas pécher contre la lumière.

Fort de cette conviction, le chrétien se trouve *dans un statut redoutable* (PPS, t. VII, n° 13, p. 183). Qui peut l'assurer d'être fidèle à l'exigence constante de similitude du Christ où sa vocation l'a placé?

18. *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques,* 6e conf., « La volonté de Dieu est le but de la vie », pp. 127-128.
19. *Ibid.,* pp. 132-134.

Quelle raison, dit Newman un jour, à l'ouverture de son sermon avons-nous de croire que nos vies soient bien différentes de ce qu'elle seraient si nous étions païens? (PPS, t. I, n° 6, p. 72). La terribl question évangélique revient sans cesse sur ses lèvres : *Avons-nou risqué, avons-nous aventuré quelque chose sur la foi dans la Parol du Christ?* (PPS, t. IV, n° 20).

On imaginerait difficilement aujourd'hui la sensation de nouveauté même d'étrange surprise, que ces propos ont pu susciter dans l'Angle terre du XIX^e^ siècle, dans un temps, une époque qui ont peut-êtr réalisé le bonheur domestique et national comme il n'avait jamai existé auparavant, comme il ne se reproduira plus. Cette aisance, c « comfort of life » s'accompagnaient dans la petite cité d'Oxford d'un satisfaction religieuse et confessionnelle que rien ne semblait devoi troubler. L'anglican moyen se félicitait de sa tranquillité : *Si Die nous entoure de tant de biens, c'est donc qu'il nous bénit,* et y puisai une certitude quant à sa confessionnabilité : *Il nous protège aussi d mal, du doute et de l'hérésie.* Et du sens du mystère..., ajoutait New man, avec ce mordant qu'il affectait immanquablement face au phari saïsme (PPS, t. I, n° 24, p. 39). « To be at ease is to be unsafe » répétait-il, être à l'aise, c'est n'être plus en santé ! (PPS, t. I, n° 4 p. 41). Ce thème de sermon étonnerait moins aujourd'hui en Angleterr qu'il ne surprit alors, mais c'est précisément parce que l'action pr fonde d'un Newman, d'un Pusey, d'un Church ont fait accompli depuis ce temps un chemin considérable à l'âme anglicane.

L'humilité dans la vocation était une des idées qui paraissaient l plus essentielles à Newman. Il souhaitait, sans aucun doute, être util à l'Église. Mais non d'y jouer un rôle, tant il voyait là la possibilit d'un péché contre la lumière. *Il est une chose que j'ai depuis long temps désirée, en toute sincérité, je crois, c'est de ne devenir jamai riche; et j'ajouterais (bien qu'ici je sois plus sincère à certains moment qu'à d'autres), de ne jamais m'élever dans l'Église. Les hommes le plus utiles ne sont pas ceux qui sont arrivés aux plus hautes pos tions*[20]. Newman ne songeait pas à rapporter à lui-même le mérite d son succès dans la prédication ou dans les tracts : cette œuvre ne pou vait être authentique que si elle venait d'en haut. *Je crois vraimen qu'un esprit est à l'œuvre, au dehors de nous et que nous ne somme que d'aveugles instruments, ne sachant pas où nous allons*[21].

Des instruments aveugles : on ne peut s'empêcher de penser qu l'on touche ici au plus profond de la spiritualité propre de Newma

20. *Lett. and Corr.*, I, p. 231.
21. *Ibid.*, II, p. 112.

Chaque vocation se décide dans un moment de « nuit ». Cette idée marqua ses conversions successives, les tournants de sa vie intérieure. Dans la mesure où l'on peut sonder le plus marquant de ces instants décisifs, celui de la maladie en Sicile dans l'été 1833, il semble que fait été là son critère de fidélité à la lumière. On comprend que Newman y ait vu le principe profond de son retour final à l'Église romaine : pouvait-il, était-il possible de songer à une vocation propre dans l'Église ? La fidélité aux appels de la grâce pouvait-elle conduire à une mission dans l'Église ? Pouvait-elle mettre en question la situation où Dieu nous a d'abord placés ? Immense problème qui depuis longtemps se posait à lui, fellow d'Oriel appelé à intervenir dans le jeu des partis — jeu trop intellectuel dont il avait commencé à se méfier dès l'hiver 1827-1828 — mais surtout prêtre du Christ, qui seul indique à chacun sa place secrète dans l'Église. A plusieurs reprises, mais avant tout dans l'été de 1833, Newman douta de sa volonté propre, s'interrogea sur celle de Dieu et éprouva durement sa cécité spirituelle. Mais la lumière se fit dans la nuit. Il n'avait jamais cherché à être en vue; il n'avait pas refusé de travailler dans l'humilité, dans l'insouciance du lendemain, dans l'ombre : il était dans la main de Dieu pour son œuvre. Il pouvait loyalement s'écrier : *Je ne mourrai pas, je n'ai pas péché contre la lumière !*

Si nous le voulons bien, nous pouvons donc répondre à l'appel du Christ et *aller de l'avant*. Cette certitude sera à partir de l'été 1833, un motif constant de la prédication de Newman, et deviendra le centre de sa vision du rôle des fidèles dans l'Église :

> Tous, nous sommes appelés sans cesse d'une chose à l'autre, toujours plus loin, *n'ayant point d'autre lieu de repos* (Hé 13, 14), mais montant vers notre repos éternel, et n'obéissant à un ordre que pour être prêts à en entendre un autre. Il nous appelle sans cesse afin de nous justifier sans cesse, et sans cesse et de plus en plus, nous sanctifier et nous glorifier.
>
> Il nous serait bon de comprendre ceci, mais nous sommes lents à comprendre cette grande vérité que le Christ est en quelque sorte marchant parmi nous, et par sa main, ses yeux, sa voix, nous ordonnant de le suivre... Nous n'avons pas d'yeux pour voir le Seigneur : très différents de l'Apôtre bien-aimé qui reconnut le Christ, même quand les autres disciples ne le reconnaissaient pas... (Jean 21-7).
>
> Nous avons ce qu'il faut pour agir comme Dieu voudrait nous voir agir, et nous le faisons au milieu de beaucoup de craintes et de perplexités. Nous ne voyons pas ce qui doit s'en suivre de ce que nous avons fait, ni quelle influence cela aura sur l'ensemble de notre conduite et de nos idées. Ce tout petit acte qui nous est demandé soudainement, que nous décidons et exécutons presque soudainement peut être comme la porte d'entrée du second ou troisième ciel...

Rien n'est plus certain que ceci : certains hommes sont appelés à de grands devoirs et de grandes œuvres, auxquels d'autres ne sont point appelés. La raison de ceci, nous l'ignorons... Ne craignons donc pas l'orgueil spirituel en suivant l'appel du Christ si nous le suivons avec un vrai zèle. Le zèle n'a pas le temps de faire des comparaisons avec autrui, le zèle a un sentiment trop vif de sa propre infirmité pour s'enorgueillir de lui-même. Le zèle cherche simplement à faire la volonté de Dieu [22].

Certitude de la foi.

La foi du chrétien, progression dans l'obscurité, devient peu à peu comme celle des bergers en route pour rencontrer le Christ, marche orientée, guidée par la lumière :

La vraie foi est une présomption, mais non pas une conjecture hasardeuse; un élan, mais non d'excitation ni de passion; une marche en avant dans une demi-obscurité, mais non sans fil directeur : le mouvement d'une vérité connue à quelque chose d'inconnu, mais maintenu dans l'étroit sentier de la vérité par la loi de l'obéissance, par la lumière divine qui l'anime et la guide [23].

La foi indique ce que nous avons à faire; elle discerne les tournants à opérer, les abandons à consentir, l'œuvre à entreprendre. La foi demeure risque, aventure, sacrifice, toujours :

Il est de l'essence même de la foi de rendre présent ce qui est invisible d'agir d'après sa simple perspective comme si on possédait celle-ci réellement; d'aventurer d'après cette perspective de jouer sur la chance de l'avenir, le bien-être, le bonheur ou tout avantage présent... Si donc la foi est l'essence de la vie chrétienne, il s'ensuit que notre devoir consiste à risquer sur la Parole de Dieu ce que nous avons pour ce que nous n'avons pas... nous appuyant de toute manière et comptant sur lui, nous fiant à lui pour ce qui est l'accomplissement de sa promesse, nous fiant à lui pour nous rendre capables d'accomplir nos propres vœux, et de toute manière procédant sans souci ni anxiété pour ce qui est de l'avenir (PPS, t. IV, n° 20, p. 237).

22. *The divine calls* (27 oct. 1833), PPS, t. VIII, n° 2, trad. in *Pensées sur l'Église* (Cerf, 1956), pp. 363-365.

23. *Sermon prêché devant l'Université d'Oxford,* cité D. Gorce, *Newman choix de pensées,* p. 75.

Mais elle est plus encore certitude. Le chrétien marche les yeux fixés
· le Christ, et cette méditation ne cesse d'être plus évidente, plus
nfiante :

> Celui-là veille avec le Christ qui a l'esprit en alerte, vivant observateur, qui est zélé à le chercher et à l'honorer qui essaie de le retrouver en tout ce qui arrive, et n'éprouverait pas de surprise, d'agitation ou d'épouvante excessive s'il apprenait qu'il est sur le point de venir (PPS, t. IV, n° 22, p. 323).
>
> Le vrai chrétien perce le voile de ce monde et voit l'autre. Il se tient en contact avec lui, il s'adresse à Dieu comme un enfant peut s'adresser à son père, avec une vue aussi claire de lui, et une confiance en lui sans mélange, avec sans doute une profonde révérence, une crainte et une terreur divines; mais cependant, en toute certitude et exactitude. Cela en accord avec saint Paul disant : *Je sais en qui j'ai cru* (2 Tm 1, 12) (PPS, t. VII, n° 15, p. 211).

★

Au terme de sa route, le chrétien tient sa certitude de ce qu'il n'a
essé de voir l'invisible dans le visible. Le Christ a été son guide. Il lui
révélé l'œuvre qu'il devait accomplir; il a été son aide au long des
ours pour la bien remplir. Le chrétien a vécu dans la pensée du
hrist et cela a suffi pour l'assurer en toute circonstance. Il peut,
mme Charles Reding dans *Perte et Gain,* se répéter avec confiance :
*ieu prendra soin de ce qui est son œuvre. Je ne serai pas abandonné
ans mon plus grand besoin. La foi commence par un risque et est
écompensée par la lumière*[24], ou, comme Newman lui-même dans la
élèbre finale de l'*Essai sur le Développement* : Maintenant voici que
déploie la « Bienheureuse vision de paix », la Cité céleste que le
ieu Tout-Puissant, bon et miséricordieux, a donné à son serviteur de
écouvrir à travers les ombres et les incertitudes.

24. *Loss and Gain,* trad. G. Lefrançois-Pillion, p. 325.

IV. — UN GUIDE DE LECTURE

Bien que l'œuvre de Newman ne soit pas encore entièrement publiée, et qu'une petite partie de ses œuvres seulement soit traduite, de bons choix de textes permettent au lecteur de langue française d'aborder la pensée de Newman.

Sermons anglicans.

Les *Parochial and Plain Sermons* (8 vol., Rivington, London, 1870-1875) prêchés à Saint-Mary's, paroisse de l'Université d'Oxford dont Newman fut *vicar* de 1829 à 1841, peuvent être considérés comme son chef-d'œuvre. Ces sermons furent l'âme du mouvement tractarien : prédication suivie, fervente, limpide qui fit plus que les tracts eux-mêmes pour accréditer un esprit nouveau et qui fit comprendre qu'il s'agissait davantage de ranimer la foi que de susciter un mouvement transformiste dans l'Église. Elle conquit même ceux qui ne partageaient pas toutes les idées tractariennes, et elle demeura par la suite un modèle même pour ceux — un Church, un Palmer, — qui ne suivirent pas Newman dans son évolution. La question confessionnelle n'est d'ailleurs pas au premier plan dans les *Parochial and Plain Sermons*. Newman se contentait de lancer ces brandons qui enflammaient les cœurs, à mesure qu'il les découvrait lui-même dans le dogme chrétien, sans se préoccuper des conséquences que pourrait avoir l'annonce de la vérité évangélique.

Les meilleurs connaisseurs de Newman sont unanimes à reconnaître qu'on a appauvri et gauchi la compréhension de « l'événement Newman » en portant trop d'intérêt à l'apologète et trop peu au spirituel. Il n'y a pas deux hommes en lui. La personnalité de Newman est merveilleusement unifiée; sa prédication éclaire toute sa pensée, et c'est toujours à elle que l'on doit revenir.

Une première introduction à ces sermons, sur lesquels manque encore une véritable étude, peut être donnée par les belles pages de L. Bouyer : *Actualité de Newman* (*La Vie Intellectuelle,* novembre 1945, pp. 6-29), et *Newman, sa vie, sa spiritualité* (Cerf, Paris, 1952, pp. 228-237), et par celles de R. Saleilles : *Le Chrétien,* 1re série (Lethielleux, Paris, 1906, pp. v-xxxii).

Une partie des *Parochial and Plain Sermons* est traduite dans

LEYRIS : *Newman, Douze sermons sur le Christ,* Introduction de . Bouyer. — H. BREMOND : *Newman,* III : *La vie chrétienne,* volume n'est pas de H. Bremond (Bloud, Paris, 1906). — R. SALEILLES, *ewman. Le chrétien,* 2 vol. (Lethielleux, Paris, 1906). — Fl. DELAT-E, *La pensée de J. H. Newman* (Payot, Paris, 1914, pp. 62-83), il y lieu de se méfier des commentaires parfois « sentimentaux » du tra-icteur. — D. GORCE : *Introduction à Newman* (Desclée de Brouwer, aris, s. d., pp. 41-121; 2e éd., Cèdre, 1952, sans bibliographie).

Les sermons de Newman sont d'une simplicité qui contraste avec eux de la tradition classique française. Ils restent au contact de l'É-iture, à la façon des Homélies des Pères, et pour cette raison même nt accessibles à tout le monde. Entraînant la conviction par un lan-ge direct, sans apparat, Newman conduit son lecteur comme par la ain au centre du mystère chrétien. Il le familiarise avec le langage e l'Évangile. Il lui donne comme naturellement les clefs de la vie inté-eure. Contrairement à ce que pensait Bremond, les sermons traduits ans notre langue trouvent un écho immédiat. Ils devraient l'être epuis longtemps déjà : il faut croire que ce sont les boutades de Bre-ond qui ont retenu jusqu'ici les éditeurs.

es *Sermons bearing on Subjects of the day* (Longman, London, 1909)

prêchés de 1836 à 1843 ont une importance particulière : ils montrent l'idée que Newman se faisait de l' « économie » chrétienne. L'Église est regardée entièrement dans le prolongement du Christ, descendant après lui dans le temps et se coulant comme lui dans l'histoire. Comme le Christ est le Roi de ce monde, elle est ici-bas son Royaume. Newman donne une des analyses les plus perspicaces qui soient sur l'exigence du Royaume, sur le prix de la vie dans l'Église : que le chrétien le veuille ou non ,il doit rencontrer le monde et, du même coup, accepter l'épreuve de la foi.

Les sermons 3 (sur la Cène) et 5 (sur les trois offices du Christ) sont raduits par P. LEYRIS : *Douze sermons sur le Christ,* pp. 73 s., 59 s. Six autres sermons (15 à 19 et 11) se trouvent en partie dans . SALEILLES, *op. cit.,* I, pp. 42 s., 89 s., 115 s., 141 s., 117 s., 34 s. Voir en particulier le sermon 18 sur les membres du Royaume.)

Plusieurs morceaux importants se trouvent enfin traduits dans . H. NEWMAN : *Pensées sur l'Église* (Cerf, Paris, 1956). Voir les ermons 6 sur l'épreuve de la foi (pp. 161-163), 8 sur la pérennité des romesses de Jésus-Christ (pp. 152-154 et 399-400), 14 (pp. 158-160), 7 (pp. 285-288) et 18 (pp. 289-290) sur la condition de l'Église dans

le monde, 10 sur l'action du Saint-Esprit dans l'Église (pp. 244-246 et 347-348). Souhaitons qu'une traduction complète nous soit offerte un jour !

Les *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford* (prêchés entre 1826 et 1843)

sont une prédication d'un type plus intellectuel. On doit se reporter désormais à l'excellent fascicule qui inaugure la nouvelle collection française des œuvres de Newman : J. H. Newman : *Sermons universitaires* (Desclée de Brouwer, Paris, 1955), trad. P. Renaudin; introduction et notes de M. Nédoncelle.

Sermons catholiques.

Les *Discourses addressed to mixed Congregations* (Longman, London, 1921), trad. J. Gondon : *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques* (Sagnier-Bray, Paris, 1853) sont la première publication importante de Newman dans sa période catholique (1849).

Ces conférences ont pour objet le salut, la grâce, le ministère de la Parole, le sacerdoce, la Passion du Christ et enfin la « gloire de Marie, gloire pour son Fils ». L'idée directrice de toute cette publication est celle de la vocation du chrétien, des appels de la grâce. Le catholicisme a apporté *l'idée de la sainteté,* qui vainc l'erreur et l'impureté du monde. La vocation du chrétien est dès lors une vocation à la sainteté. Il se méfie toujours de la « religion du monde » et, à l'opposé, il fait confiance à l'Évangile.

Les *Sermons preached on various occasions* (Burns and Oates, Londres, 1874) (quatre sermons de 1850-1853 donnés à Birmingham, huit à l'université de Dublin en 1856 et 1857 et trois plus tardifs ajoutés dans les éditions de 1870 et 1874) relèvent de la première période catholique de Newman, pendant laquelle il entendait éviter les controverses dogmatiques et se consacrer à un ministère purement religieux.

Sermons de circonstance ou homélies du dimanche, ils rendent témoignage à la lumière dont Newman est maintenant tout pénétré, la lumière qui rayonne des apôtres et des saints. Une seule chose est nécessaire devant Dieu, la sainteté. Que le chrétien y soit fidèle, elle suffit à le fixer dans son état. L'Église apostolique est aujourd'hui l'Église des saints.

Deux sermons de ce recueil, parmi les plus beaux, ont été traduits, mais partiellement : 4 (Saleilles, *op. cit.*, I, pp. 167 s.) et 7 (*ibid.*, II, pp. 280 s.). Ils ont trait au don caractéristique de saint Paul et au pouvoir de la grâce. Un extrait du sermon 13, relatif à l'unité de l'Église dans sa diversité, se trouve dans NEWMAN, *Pensées sur l'Église*, pp. 227-228. A qui peut lire l'anglais, recommandons spécialement les sermons 3 (L'attente du Christ) et 14 (Au monde et pas du monde), qui montrent combien l' « otherworldliness » de Newman, sa familiarité avec le monde invisible, est d'abord une familiarité avec le Christ.

Les neuf *Catholic sermons of Cardinal Newman* (Burns and Oates, London, 1957)

datant en majeure partie de 1848, édités récemment d'après les manuscrits de l'Oratoire de Birmingham, complètent la série précédente des sermons *rédigés* par Newman. On pourra lire ici, en anglais, un sermon sur les « calls of grace » si caractéristiques de sa pensée, un sur l'attente du jugement, deux sur la toute-puissance divine dans la foi.

Ces publications sont loin d'épuiser l'œuvre oratoire du saint cardinal. Un choix fait par le R. P. Dessain de l'Oratoire de Birmingham, portant sur les esquisses de cent quarante sermons inédits paraîtra prochainement.

Les *Sermon-Notes*, 1849-1878, Longmans, Londres, 1914 (trad. franç. J.-D. FOLGHERA, *Notes de sermons*, Gabalda, Paris, 1914), quoique schématiques, apportent de précieux compléments à cet ensemble.

Ouvrages de méditations.

Les *Meditations and Devotions* (trad. Pératé, *Méditations et Prières*, Gabalda, 1905, avec une introduction de Bremond)

ne fournissent qu'une petite partie, et sans respect de l'ordonnance prévue, du livre de prières que Newman rêvait de mettre entre les mains des fidèles. Il n'eut pas le temps en particulier de rédiger les méditations sur l'Église qu'il projetait d'écrire. Mais on y trouvera des pages parmi les plus belles sur la Passion, sur le Saint-Esprit avocat et vie de l'Église, sur la Vierge Marie.

Les poésies : *Lyra Apostolica, Dream of Gerontius, Verses on Various occasions* ont donné lieu à quelques essais de traduction en français.

★

A ces écrits proprement spirituels il faut ajouter, parce qu'ils apportent un complément indispensable sur la personnalité religieuse extrêmement variée de Newman, quelques ouvrages d'histoire et surtout ses biographies : Les *Historical sketches,* 3 vol. (Longmans, London, 1921), traduction partielle *Saints d'autrefois,* par L. B. (Bloud, Paris, 1908) permettent d'entrer avec Newman dans la familiarité des Pères (voir D. Gorce : *Newman et les Pères* (Beyaert, Bruges, 1947). — On comparera *Callista* (trad. Pératé, Paris, 1908), esquisse sur le IIIe siècle, à *Fabiola* de Wiseman. — Enfin *Loss and Gain* (trad. Lefrançois-Pillion, sous le titre regrettable : *Le roman de la conversion de Newman par lui-même* (La Colombe, Paris, 1948), récit de la vie à Oxford au moment des Tracts, écrit à Rome en 1847-1848, contient plus d'un passage qui se réfère, de près ou de loin, à l'expérience personnelle de Newman. Il faudra toujours se reporter aux autobiographies de Newman que sont l'*Apologia pro vita sua* (trad. Michelin-Delimoges, Bloud et Gay, 1939) et ses divers *Mémoires* (écrits autobiographiques éd. Tristram-Ginot-Bouyer, Desclée De Brouwer, 1956).

Outre les *Pensées sur l'Église* (Cerf, 1956) que nous avons déjà mentionnées et qui constituent le florilège de Newman le plus complet et le plus remarquable qui existe en français, deux choix de pensées se recommandent par leurs auteurs. Leur brièveté ne saurait remplacer la lecture directe des ouvrages précédents, mais ils peuvent servir à une méditation saine et vivante : Cardinal Newman, *Choix de Pensées,* trad. D. Gorce (Lethielleux, Paris, 1958). — Cardinal Newman : *Itinéraire,* trad. Fr. Hermans (Éd. Universitaires, Paris-Bruxelles, 1952). — Le premier cherche à demeurer le plus fidèle possible à la pensée de Newman, le second dénote davantage une tendance littéraire.

B.-D. Dupuy, o.p.

LA SPIRITUALITÉ DU VI[e] AU XII[e] SIÈCLE

DE SAINT BENOÎT AUX DISCIPLES DE SAINT BERNARD

Bibliographie organisée

L'époque envisagée ici est, dans l'histoire de la spiritualité, l'une de celles sur lesquelles on écrit le moins; ceci est surtout vrai de la période qui s'étend du VII[e] au XI[e] siècle. Voici du moins des livres et articles ayant paru dans les années récentes. Conformément aux limites imposées à ces sortes de chroniques, en sont exclus les travaux de caractère technique, tels que les éditions critiques non accompagnées de traduction.

I. TRAVAUX D'ENSEMBLE

L. JÉNICOT : *La spiritualité médiévale* (Coll. « Je sais, je crois », Fayard, Paris, 1958).

Bref ouvrage d'initiation qui, en cent pages, traite de près de dix siècles, mais informé, réfléchi, pénétrant. Suggestif en particulier sur des périodes et des domaines qui ont été trop souvent négligés, comme les IX[e]-XI[e] siècles, les croisades, les hospitaliers, les laïcs. Avec une bibliographie intelligemment choisie.

H. DE LUBAC : *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1959; 2 vol.).

Cette première partie historique, d'une étude dont la seconde sera de caractère synthétique, constitue déjà un ouvrage fondamental pour l'in-

telligence d'une spiritualité qui était entièrement fondée sur la Bible. Ce texte beau et dense, où les idées sont groupées autour de formules qui servirent à les exprimer, et qu'illustrent d'innombrables citations, est une introduction à la terminologie, aux écrits et aux conceptions spirituelles d'une époque dans laquelle se prolonge l'âge patristique.

B. DE VRÉGILLE : article *Écriture Sainte, Du VI^e^ au XII^e^ siècle,* dans *Dictionnaire de spiritualité,* fasc. XXV, col. 169-187 (Beauchesne, Paris, 1958).

Belle et dense étude, éclairée d'utiles citations.

P. COUSIN : *Précis d'histoire monastique* (Bloud et Gay, Paris, 1959).

Livre utile, parce qu'il offre un cadre et une nomenclature, mais qui peut égarer, parce que les bibliographies sont incomplètes et parfois inexactes, et surtout parce que le « cadre » est encore celui de l'historiographie française d'il y a un quart de siècle au moins; peu d'orientations sur les problèmes d'ensemble, tels qu'ils se posent aujourd'hui, et sur les solutions qu'ils commencent à recevoir.

J. LECLERCQ : *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Cerf, Paris, 1957).

J. LECLERCQ : *La dévotion au Sacré-Cœur dans la tradition bénédictine,* dans *Cor Iesu. Commentationes in litteras encyclicas Haurietis aquas,* t. II, pp. 1-28 (Herder, Rome, 1959).

II. TEXTES ET AUTEURS, PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE

J. C. NESMY : *Saint Benoît* (Coll. « Maîtres spirituels », Seuil, Paris, 1959).

Présentation vivante de saint Benoît, de sa Règle et de son œuvre, avec un choix suggestif de textes et d'images.

A. DUMAS : *Saint Benoît, Textes choisis et présentés* (Coll. « Les écrits des saints », Soleil Levant, Namur, 1958).

Introduction brève et fervente. Extraits de la *Règle* et de la *Vie* de saint Benoît. Bonne initiation.

M. MESLIN : *Benoît de Nursie* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui », Éd. Ouvrières, Paris, 1957).

Introduction intelligente. Un choix judicieux rapproche des extraits de saint Benoît, de ses sources et de ses contemporains.

Les trois petits volumes sur saint Benoît se complètent. Chacun éclaire des aspects différents de l'homme de Dieu et de son œuvre.

CH. CHAZOTTES : *Grégoire le Grand* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui », Éd. Ouvrières, Paris, 1957).

Présentation sommaire et sympathique pour « notre temps »; mais le contemplatif qu'il y eut en saint Grégoire — est-ce un signe du temps? — n'est guère considéré.

G. HOCQUARD : *L'idéal du pasteur des âmes selon saint Grégoire le Grand* dans *La tradition sacerdotale. Études sur le sacerdoce* (X. Mappus, Le Puy, 1959, pp. 143-167).

Article illustrant la spiritualité « pastorale » de Grégoire le Grand, telle qu'il l'a vécue et enseignée.

J. LECLERCQ : *Saint Liutger. Un témoin de l'évangélisme au VIII^e siècle,* dans *La Vie Spirituelle,* février 1960, pp. 143-160.

Ce qu'on sait d'un évêque missionnaire d'alors, d'après ses *Vies* anciennes.

G. HOCQUARD : *La vie cartusienne d'après le prieur Guigues I^er* (*Revue des sciences religieuses,* XXXI, 1957, pp. 364-382).

Analyse de quelques thèmes grâce auxquels le bienheureux Guigues, dans ses admirables *Méditations,* a proposé sa doctrine de l'ascèse et de l'union à Dieu.

J.-M. POUCHET : *La componction de l'humilité et de la piété chez saint Anselme d'après ses « Orationes sive meditationes »* (*Spicilegium Beccense,* I, Vrin, Paris; Le Bec-Hellouin, Abbaye Notre-Dame, Eure, 1959, pp. 489-508).

P. SALMON : *L'ascèse monastique dans les lettres de saint Anselme de Cantorbéry* (*ibid.,* pp. 509-519).

P. DESEILLE : *Cîteaux et la tradition monastique* (*Christus, Cahiers spirituels,* VII, 1960, pp. 118-129).

Plusieurs choses qui sont dites là de Cîteaux valent pour d'autres formes de vie religieuse et monastique du XII^e siècle.

Saint BERNARD : *Sur les degrés d'humilité. Sur l'amour de Dieu. Éloge des chevaliers du Temple,* traduction de E. de Solms (Coll. « Les écrits des saints », Éd. du Soleil Levant, Namur; Office général du livre, Paris, 1958).

Trois traités qui peuvent servir d'introduction à l'œuvre entière de saint Bernard.

J. Leclercq : Article *Écriture Sainte, Saint Bernard et le XII^e siècle monastique* (*Dictionnaire de spiritualité,* fasc. XXV, col. 187-194, 1958).

A. Hallier : *Un éducateur monastique : Aelred de Rievaulx* (Gabalda, Paris, 1959).

Très beau livre sur un disciple de saint Bernard : une doctrine du monachisme et de la vie spirituelle fondée sur une théologie de l'amitié avec **Dieu.**

Aelred de Rievaulx : *Quand Jésus eut douze ans* (Édition critique du texte latin, avec traduction, notes et introduction, par A. Hoste. Coll. « Sources chrétiennes », Cerf, Paris, 1958).

Savoureux commentaire de la péricope évangélique sur Jésus perdu et retrouvé au Temple. L'introduction montre que cette exégèse est dans le prolongement de celle des Pères de l'Église.

Guillaume de Saint-Thierry : *La contemplation de Dieu* (Édition critique du texte latin, avec traduction, notes et introduction, par J. Hourlier. Coll. « Sources chrétiennes », Cerf, Paris, 1959).

Le texte est un exposé théologique très dense de mystique trinitaire; l'introduction aide à saisir le développement de la pensée et la richesse de l'expression.

Richard de Saint-Victor : *La Trinité* (texte latin, avec traduction, notes et introduction, par G. Salet. Coll. « Sources chrétiennes », Cerf, Paris, 1959).

De ce célèbre traité de théologie et de mystique est ici donnée une traduction précise et harmonieuse. L'introduction en indique l'ordonnance et dégage les principaux thèmes.

Adam de Perseigne : *Lettres,* I (Édition critique du texte latin avec traduction, notes et introduction, par le chanoine J. Bouvet. Coll. « Sources chrétiennes », Cerf, Paris, 1960).

L'introduction retrace la vie de l'auteur, Abbé cistercien de la fin du XII^e siècle. Les lettres sont des exhortations spirituelles variées, dont l'unité vient de leur inspiration biblique.

Clervaux.

J. Leclercq, o.s.b.

APRÈS LA PARUTION DE LA GRANDE BIBLE

Le P. Boisselot est allé en janvier offrir au Saint-Père la Grande Bible. A la suite de cette démarche, nous avons reçu de S. Ém. le cardinal Tardini, *secrétaire d'État, la lettre suivante que nous nous faisons un honneur de publier :* « Le Souverain Pontife a bien reçu l'exemplaire n° 1 de la « Grande Bible de Jérusalem » que vous lui aviez fait parvenir, et il m'a confié l'agréable devoir de vous en remercier en son nom.

« Vous aviez déjà, par la publication de la « Bible de Jérusalem », en fascicules d'abord, puis en volume, fourni au clergé et aux fidèles de langue française un texte solidement établi, agréablement présenté, et expliqué avec soin, de la Sainte Écriture. La « Grande Bible » que vous venez d'éditer permettra maintenant à ceux qui le désirent, et notamment aux communautés paroissiales et religieuses, de disposer d'un volume de choix, dont les dimensions et la présentation faciliteront le contact avec le texte sacré. Sa Sainteté vous félicite d'avoir mené à bien cette belle publication qui fait honneur à la fois à l'érudition de ses auteurs et à l'art de ses éditeurs. Elle souhaite de tout cœur que cette « Grande Bible de Jérusalem » contribue à faire mieux connaître et honorer comme elle doit l'être la Parole de Dieu. »

Nous avons en outre reçu de hautes approbations venant de très nombreux membres de l'épiscopat. En voici quelques extraits :

S. Ém. le cardinal Feltin, *archevêque de Paris :* « En consultant cette édition, qu'ils ont déjà en format réduit, les fidèles pourront y puiser la doctrine à laquelle nous sommes attachés, qui est vraiment la Parole de Dieu et qui constitue la richesse de cet ouvrage qui ne passera pas. »

S. Ém. le cardinal Liénart, *évêque de Lille :* « Ce n'est pas sans émotion que j'ai ouvert l'exemplaire de la « Grande Bible de Jérusalem » que vous m'avez offert, au nom de tous ceux qui ont travaillé à cette admirable édition. Je vous exprime ma vive reconnaissance et j'ajoute mon admiration pour la manière dont vous avez exécuté le vœu du pape Pie XII. qui a donné, dès 1943, une grande impulsion au renouveau biblique. De la Bible de poche à la Bible de lutrin, quel chemin parcouru ! On ne pourra plus dire que les catholiques ont perdu l'amour de leurs livres saints... »

S. Ém. le cardinal Gerlier, *archevêque de Lyon :* « Aucune édition de nos livres sacrés n'avait jusqu'à présent revêtu une telle ampleur. Mais la qualité de celle-ci est plus remarquable encore que sa dimension et ses mérites typographiques..

« ... Je souhaite que l'œuvre que vous poursuivez puisse trouver place, en dépit des sacrifices nécessaires, dans beaucoup de paroisses, de communautés, de bibliothèques et même de foyers. »

S. Ém. le cardinal RICHAUD, *archevêque de Bordeaux :* « Admirant la présentation de la Bible de lutrin, dont le texte est celui de la Bible de Jérusalem, ne peut qu'encourager la diffusion du Livre Sacré et son exposition dans les églises et chapelles du diocèse de Bordeaux, sous la forme si artistique et si religieuse de cette édition. A nos saints Livres, il convient de rendre le même hommage qu'aux saintes Espèces de l'Eucharistie.

« En lire ou en feuilleter les pages dans un esprit de foi et de recueillement ne peut qu'apporter à l'âme la lumière et la grâce du Seigneur. »

S. Ém. le cardinal ROQUES, *archevêque de Rennes :* « A travers vous je veux féliciter tous ceux qui ont participé à ce travail, où les techniques les plus modernes de la typographie, de l'imprimerie et de la reliure se sont associées pour rendre au Livre des Livres, dans une traduction dont l'éloge n'est plus à faire, un remarquable hommage qui fera date à la fois dans l'édition française et dans le renouveau de respect et d'attachement à la Parole inspirée. »

S. Ém. le cardinal LÉGER, *archevêque de Montréal :* « Je ne sais ce qu'il faut admirer le plus dans cette édition spéciale : le travail scientifique qui nous donne un texte authentique de la Parole de Dieu ou la présentation matérielle de ce texte qui est une réussite de typographie.

« Cette édition possède également des caractéristiques qui en font un livre liturgique et sacerdotal. J'émets un vœu : c'est que ce livre ait sa place dans le sanctuaire de toutes nos églises et qu'il devienne l'instrument indispensable dont le prêtre se servirait pour alimenter sa vie spirituelle et pastorale. »

S. Exc. Mgr FERRAND, *archevêque de Tours :* « Et maintenant, vous proposez cette traduction, dans l'édition monumentale d'une Grande Bible de lutrin. Par la beauté de la présentation et l'harmonie de la mise en pages, par le choix de caractères très lisibles qui facilitent la lecture publique, cette Grande Bible va prendre place parmi les objets qui éveillent chez les fidèles le sens du sacré dans les églises paroissiales, dans la salle des communautés religieuses, voire dans la demeure des familles chrétiennes.

« ... Vous n'ignorez pas tout l'intérêt que je porte au lectionnaire que l'Épiscopat vient de faire publier. Je suis donc bien à même de vous dire que votre œuvre ne fait pas double emploi avec lui, mais au contraire le complète : la très belle édition du Lectionnaire, en vue de la proclamation publique des épîtres et évangiles des dimanches et des fêtes, appelait cette Grande Bible qui permettra la lecture des autres textes sacrés tout au long de l'année. Elle manifestera, avec éclat, selon l'expression de S. S. Jean XXIII, que le prêtre vit tout à la fois « du livre et du calice » et que les Saintes Écritures sont « source principale de vraie doctrine et de salutaire aliment pour la mission pastorale ».

S. Exc. Mgr MARTIN, *archevêque de Rouen :* « Je ne peux que me réjouir de la démarche que vous avez l'intention de faire dans mon diocèse pour présenter aux membres de mon clergé la nouvelle édition de la Bible de Jérusalem en grand format que vous venez de réaliser.

« Je ne peux mieux faire que de m'associer littéralement au témoignage déjà exprimé par Mgr l'Archevêque de Tours. »

LES LIVRES

PROBLÈMES DE L'ÉGLISE

ami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin) 1895-1957. A Memorial, Saccidananda Ashram, 1959.

Dans *La Vie Spirituelle* de jan- r 1958, Dom Le Saux avait retracé vie du P. Monchanin et les années sées avec lui dans l'ermitage de ccidananda. Dans un ouvrage qui aîtra bientôt en France, l'abbé perray nous donnera de pieux té- ignages sur l'ami connu au sémi- re de Lyon. Mais il était bien essaire de présenter dès mainte- t en langue anglaise aux Indiens, presque tous ignorent le fran- s, un recueil d'impressions et de venirs de catholiques indiens et philosophes hindous... Tous aient en celui qu'ils appelaient ami Parama Arubi Anandam un dit, un sage, un homme de Dieu, ous étaient frappés par sa simpli- et la douceur de son accueil, rayonnement de sa présence. Le wami » lyonnais avait réussi à faire indien tout en restant eu- éen... Le Docteur Panikkar voyait lui le symbole vivant du chris- isme toujours identique à lui- ne et toujours renouvelé, « le e de la vieille culture européenne meurt pour renaître plus univer- , plus concrète, plus simplement estre parce qu'elle transcende dans le céleste ».

râce au livre de Dom Le Saux, s sentons la pensée de purs In- s rejoindre celle des chrétiens ccident qui savent que le grain mourir en terre.

C. Drevet.

German MARTIL : *Los Seminarios Hoy*. Éd. Sigueme, Salamanca, 1958; 440 pp.

La seconde édition de ce livre, *Les séminaires aujourd'hui,* nous montre le succès de cet ouvrage en Espagne et par là donc qu'il répondait à un désir et à une attente. Il étudie tour à tour les problèmes du séminaire, les facteurs pédagogiques de la vie du séminariste, sa psychologie, le rôle de la liberté et de l'autorité, l'ambiance et son influence éducative, l'éducation de la chasteté, l'orientation pédagogique des séminaires, la formation intellectuelle et la formation pastorale du séminariste. Ces pages éclairantes et précises sont le fruit de vingt ans d'expérience, c'est dire leur valeur de témoignage comme aussi de guide dans cette œuvre délicate entre toutes à l'heure actuelle : la formation des apôtres de demain dans les séminaires voulus par l'Église.

P. F.

Alain BIROU, o.p. : *Sociologie et Religion*. Préface de M.-D. Chenu, o.p. Coll. de Sociologie religieuse. Éd. Ouvrières, Paris, 1959; 268 pp.

Après tant de travaux sociologiques souvent extrêmement menus dans leur objet, le besoin se faisait sentir d'un ouvrage situant la jeune et dévorante discipline sociologique au regard de la foi catholique. C'est à ce besoin que répond le livre du P. Birou. L'auteur explicite d'abord quelques dimensions du mystère de

l'Église. Dans un second temps, il délimite la place, le rôle et les méthodes de la sociologie par rapport à l'ecclésiologie, à la pastorale, aux « phénomènes » chrétiens. Dans toute cette deuxième partie, l'auteur souligne clairement, avec des formules heureuses, la légitimité et les limites de la « sociologie religieuse ». Dans un troisième et dernier mouvement, le P. Birou présente une investigation qui part de l'histoire de la sociologie et se poursuit par un tableau rapide des sciences sociales afin de montrer la raison d'être, les méthodes, le niveau scientifique de la sociologie religieuse. Si beaucoup de questions sont davantage évoquées qu'exhaustivement traitées, nous avons enfin, grâce au P. Birou, une vue d'ensemble très équilibrée des véritables et multiples problèmes posés par les rapports de la sociologie et de la religion.

S. B.

La Conscience chrétienne et les nationalismes. Semaine des Intellectuels catholiques 1958. Éd. P. Horay, Paris, 1959; 286 pp.; 675 fr.

Publication des conférences de la semaine 1958 du C.C.I.F. Il n'est plus besoin de louer l'ampleur et la probité avec laquelle les grands problèmes d'aujourd'hui sont abordés par les semaines des « Intellectuels catholiques ». Chacun des orateurs fait entendre, selon son charisme ou sa vertu, le langage de la foi ou celui de la raison, sans qu'aucune discipline ait à retrancher des exigences qui lui sont propres. Comme le notait Et. Borne à ce moment-là, on commettrait un assez grossier contresens si on leur prêtait l'intention d'entrer dans des querelles politiques d'hier et même d'avant-hier, et de disserter sur les mérites comparés du nationalisme de Barrès et de l'internationalisme de Jaurès. Leur but est de rencontrer résolument les contradictions de ce jour, et de déceler les grandes aspirations de l'homme moderne, non pour les moraliser dans l'abstrait, ou pour les canoniser au nom de leur sens de l'histoire, mais pour reconnaître et préparer leur rencontre toujours plus profonde et plus nécessaire avec la Parole de Dieu.

B. Dupuy.

Henri CHAMBRE, s.j. : *Christianisme et communisme.* Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, 195 124 pp.; 350 fr.

Le P. Chambre dit de son ouvrage que c'est « un modeste opuscule ». Il nous semble, au contraire, qu'il s'agit d'un livre de vulgarisation qui est de loin le meilleur que nous possédions sur le sujet abordé. Seul un maître, connaissant aussi bien les doctrines que leurs multiples applications, pouvait réaliser une telle mise au point, à l'usage d'un vaste public.

Le plan nous semble singulièrement bien venu, procédant du plus connu au moins connu. Toutes les condamnations du communisme par l'Église sont dans tous les esprits. L'inventaire de ces condamnations est le point de départ de l'auteur qui montre ensuite les dimensions de l'athéisme marxiste et ses oppositions fondamentales au christianisme. La philosophie, la sociologie, la politique marxistes forment « un phénomène total » à partir d'une conception de l'homme radicalement opposée à l'univers catholique. Dans le dernier chapitre, l'auteur explique qu'il n'est pas possible de concevoir une révision de telle ou telle partie du marxisme-léninisme pour le « baptiser ». « Le marxisme ne serait christianisable que s'il l'était en tant que totalité. Or, il n'en est rien. » C'est l'Église en son essence (et non seulement dans ses revêtements historiques) qui est combattue par le marxisme. La contradiction chrétienne doit être portée comme un témoignage et un apostolat de charité.

S. B.

HANS-GEORG BECK : *Kirche und theologische literatur im byzantinischen Reich.* G. H. Beck, Munich, 1959; 832 pp.; 82 DM.

L'intérêt grandissant porté depuis quelque temps en Occident à l'Église orthodoxe fait sentir avec plus d'acuité la pauvreté de notre information sur l'histoire, les institutions et la pensée de cette chrétienté byzantine qui fut son berceau et dont elle entend garder précieusement les traditions.. Aussi la publication de ce remarquable répertoire des sources littéraires et historiques de l'Église byzantine sera-t-elle reçue avec reconnaissance, non seulement des spécialistes qui disposeront désormais d'un instrument de travail parfaitement au point, mais également de tous ceux qui doivent interroger l'histoire de l'Église et de sa tradition.

Une première partie décrit l'organisation de l'Église dans le cadre impérial byzantin. Elle s'ouvre par une vue d'ensemble sur le développement de la notion de patriarcat et sur les rapports de l'Église et de l'État. L'organisation de chacun des patriarcats orthodoxes de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem est ensuite présentée, de manière assez développée comme il convient pour le premier, assez brève pour les autres. Puis vient l'organisation des services épiscopaux, du monachisme, une présentation des sources du droit canonique et de la géographie ecclésiastique telle que nous pouvons la reconstituer d'après les listes d'évêchés et de monastères parvenues jusqu'à nous.

Une importante section est consacrée à la liturgie et à l'hagiographie des divers patriarcats. Près des deux tiers de l'ouvrage sont réservés à la théologie byzantine et aux œuvres qui la représentent pour nous. Six grandes crises sont retenues pour jalonner cette histoire : les controverses christologiques du VI^e^ siècle, celles du VII^e^ sur le monoénergisme et le monothélisme, la querelle des images, celles qui se multiplient avec les Latins à partir de la question du « filioque », les débats autour de la théologie palamite; enfin les controverses provoquées par diverses hérésies. Cette histoire des doctrines sert enfin de cadre pour celle de la littérature théologique.

Dans ces perspectives plus vastes et entièrement renouvelées on retrouve ainsi toute la matière des chapitres de l'Histoire de la littérature byzantine de K. Krumbacher qui intéressent directement la vie de l'Église. La bibliographie, parfaitement à jour, est extrêmement vaste. C'est donc une contribution de premier ordre qui vient d'être apportée en un domaine où les recherches de détail sont multipliées, alors que les études d'ensemble sont très rares. Pour ce qui touche en particulier l'histoire de la spiritualité, les chapitres et les notices se rapportant au monachisme, à l'hagiographie, à la littérature ascétique et mystique ou à l'hymnographie permettent des recoupements et ouvrent des perspectives que seuls quelques rares spécialistes pouvaient jusqu'ici se permettre. L'œuvre du professeur de philologie byzantine et néo-hellénique à l'Université de Munich met à la disposition de tous les travailleurs les trésors accumulés dans ce remarquable atelier à l'initiative de maîtres tels que K. Krumbacher, A. Ehrhard et F. Dölger.

I.-H. DALMAIS.

PAUL ALPHANDÉRY et ALPHONSE DUPRONT : *La Chrétienté et l'idée de croisade.* Tome II : *Recommencements nécessaires* (XII^e^-XIII^e^ siècles). Coll. « L'évolution de l'humanité ». Éd. Albin Michel, Paris, 1959; 338 pp.

A. Dupront rend aux historiens un grand service en publiant un cours qui, bien que très orienté, mérite l'examen et constitue une référence importante. La conclusion finale est l'œuvre personnelle d'A. Dupront

qui prolonge l'étude d'Alphandéry. Elle a le mérite de dégager de nettes lignes d'intelligibilité et notamment de montrer le caractère spontané, « primitif » de trois grandes réalités du « collectif religieux » : la chrétienté, la croisade, le pèlerinage, ainsi que les rapports organiques entre ces trois dominantes de la vie médiévale. Les notations sur la permanence de l'idée de croisade à travers les siècles sont également très éclairantes. On est loin, avec une telle œuvre, de l'histoire qui ignore ou sous-estime le fait religieux; mais l'explication du fait religieux par des facteurs de sociologie et de psychologie sociale est-elle exhaustive ? Un troisième et dernier tome sur « la chrétienté et l'idée de croisade » est encore à paraître. De même, A. Dupront annonce un ouvrage sur « Le mythe de croisade. Essai de sociologie religieuse ». Il est sage d'attendre la publication de l'ensemble avant de signaler avec certitude les options et les limites d'une œuvre, en tout cas digne de la collection dirigée par feu Henri Berr.

S. B.

JEAN GAUDEMET : *L'Église et l'empire romain* (IVe-Ve siècles). « Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident », III, Éd. Sirey, Paris, 1958; 772 pp.; 4.600 fr.

Voici quatre ans que le doyen G. Le Bras traçait dans ses *Prolégomènes* les lignes directrices d'une entreprise monumentale dont il exposait les intentions et les principes fondamentaux : expliquer, dans le cadre concret de l'époque et de la société qui les vit naître, les institutions par lesquelles l'Église s'est, au cours des siècles, efforcée de dessiner son visage et d'accomplir sa mission parmi les vicissitudes de l'histoire deux fois millénaire de l'Occident.

Le volume de J. Gaudemet vient témoigner de ce que peut donner cette méthode lorsqu'elle trouve pour l'appliquer des hommes qui unissent à la double compétence du juriste et de l'historien un sens aigu de ce qu'est l'Église et sa mission. La période étudiée est d'une importance décisive : c'est celle où l'Église acquiert la possibilité de se manifester ouvertement et de s'organiser selon ses exigences propres, mais où elle doit également s'insérer dans les cadres préexistants de l'empire romain et répondre aux problèmes de tous ordres que lui posent l'afflux massif de convertis souvent médiocres, les controverses doctrinales trop encombrées de préoccupations politiques, les relations avec un État d'autant plus jaloux de son autorité qu'il est moins en mesure de la faire respecter.

Conformément au plan général de l'entreprise, l'auteur, après avoir brièvement évoqué le cadre historique, géographique et social, décrit d'abord l'organisation de l'Église en commençant par celle, trop souvent négligée, du peuple fidèle. Baptême, excommunication et réconciliation se trouvent ainsi étudiés dans leur dynamisme vivant. La constitution du clergé et celle du monachisme reçoivent les développements indispensables. Les chapitres suivants sont plus neufs encore : J. Gaudemet envisage les éléments constituants de la puissance ecclésiastique : l'autorité législative et judiciaire, mais aussi la richesse et les honneurs. Viennent ensuite l'organisation du gouvernement et la coordination, souvent délicate, de ses divers éléments parmi lesquels on voit s'affirmer de plus en plus nettement la primauté du Pontife romain. Après une brève étude des sources du droit ecclésiastique qui commence alors à s'organiser, l'Église est considérée dans ses rapports avec la Cité, avec la vie familiale, sociale et économique, avec la culture païenne encore universellement dominante. Un intérêt particulier est porté à la défense de l'ortho-

doxie et aux relations avec les juifs et les païens. Enfin l'organisation du culte et des divers moyens de salut nous orientent vers les institutions qui se rapportent au dernier passage.

Il ne peut être question de donner ici une idée de la richesse de cet ouvrage monumental, de l'ampleur et de la sûreté de l'information, de la fermeté du trait. Grâce à J. Gaudemet, nous disposons maintenant en langue française d'un instrument de travail incomparable pour connaître et comprendre les conditionnements de la vie chrétienne à l'époque des grands Docteurs, et aussi pour acquérir une plus juste intelligence de la genèse d'institutions qui ont constitué jusqu'à nos jours les cadres principaux de cette vie.

I.-H. Dalmais.

P. MILLOT : *La Chine découvre le Christ*. Coll. « Ecclesia ». A. Fayard, Paris, 1957; 222 pp.; 500 fr.

A la fin du XVI^e^ siècle un jeune jésuite, le P. Matteo Ricci, pénétrait en Chine. Doué d'une intelligence extraordinaire, il avait rapidement assimilé la science de son temps et appris en une année la langue des mandarins de Canton. Adoptant le costume des lettrés chinois, il fut bientôt dans tout l'Empire un objet de curiosité autant pour ses connaissances que pour les « machines », horloges et mappemondes, qu'il apportait. L'empereur, mis au courant de cette renommée, le mande à la Cour et bientôt le P. Ricci attire au Christ plusieurs milliers d'indigènes. Certes, les obstacles ne manquent pas : incompréhension des milieux populaires, hostilité et envie de certains mandarins. Pourtant une petite chrétienté chinoise commence à prendre corps. Elle continuera après la mort du P. Ricci, mais les persécutions surviennent rapidement, les liens avec Rome se distendent... Il faudra attendre le début du XX^e^ siècle pour la voir revivre. En ce moment où tant de chrétiens prient pour leurs frères de Chine, il est bon de connaître l'histoire de l'introduction de l'Église en ce pays.

Paul SIH : *De Confucius au Christ*. Traduit de l'anglais par Franz Weyergans; préface de Mgr Fulton Sheen, évêque auxiliaire de New York. Coll. « Église vivante », Casterman, Paris, 1959; 184 pp.; 750 fr.

Ce récit très personnel est plus qu'un témoignage individuel, c'est le symbole du cheminement de l'âme orientale vers le Christ. Tous les sages de la Chine, Confucius, Bouddha, Mencius, ont formé et guidé cet intellectuel, qui fait ses études de droit et occupe ensuite dans la politique et la diplomatie des postes importants. Un premier contact avec le protestantisme, au cours de ses études, le laisse insatisfait. Plus tard, durant ses séjours à l'étranger, à Rome surtout, il découvre le catholicisme. Mais ce n'est qu'après un accident où il faillit périr avec sa famille, qu'il s'ouvre pleinement à la lumière, et reçoit le baptême.

Récit tout simple et plein d'intérêt qui fait penser aux livres du Dr Wu, dont M. Sih est d'ailleurs le disciple, l'ami et le filleul, et qui montre le cheminement de la grâce dans une âme.

M.-L. T.

RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Edmond FLEG : *Salomon raconté par les peuples*. Éd. Albin Michel, Paris, 1959; 195 pp.

Ce n'est pas le Salomon biblique que nous présente ici Edmond Fleg, mais celui de la légende des peuples.

L'originalité de ce petit livre consiste dans le fait que l'auteur a voulu réécrire d'un seul trait une légende unique de Salomon en se servant non seulement des commentaires talmudiques, mais encore des contes que des narrateurs des peuples les plus divers ont brodés autour de ce grand roi d'Israël devenu ainsi un personnage du folklore universel. C'est pourquoi le Salomon de Fleg est tour à tour juif et païen. Il ressemble souvent plus à un Faust en quête de puissance et de sagesse qu'à un fils du peuple de Dieu.

Cependant, l'inspiration religieuse profonde de cette œuvre reste dans la ligne biblique. Nous y retrouvons l'aspiration fondamentale qui traverse toute la création littéraire de Fleg : c'est le désir de l'avènement de la justice, de la paix et de la fraternité universelles. Chez Fleg, ce désir est profondément marqué par la révélation biblique : toute puissance et toute sagesse viennent de Dieu. C'est pourquoi l'orgueil de l'esprit entraînant le péché de la chair avilit l'homme : la plus puissante et la plus sage de toutes les créatures reste créature dépendant de la volonté de Dieu. Quand l'homme a péché, il doit se repentir, fût-il le plus grand roi de la terre, et le Dieu des miséricordes accueille le cri de son cœur contrit et humilié. Pourtant, même purifié par le repentir et la pénitence, Salomon reste mortel : il meurt debout, dans le Temple qu'il a bâti, confessant la venue du Messie vainqueur de la mort auquel les démons, « taillant la justice dans l'iniquité, sculptant dans la guerre, la paix, de siècle en siècle jusqu'à la fin des jours », bâtissent le Temple Invisible.

D. D.

F. W. FOERSTER : *Die judische frager.* « Herder Bücherei », Band 55. Verlag Herder, Fribourg, 1959; 144 pp.

L'auteur de ce petit livre *La question juive,* le pédagogue allemand Frédéric Guillaume Foerster, a émigré aux États-Unis en 1940. C'est de New-York qu'il adresse cet appel en faveur du peuple juif, non seulement aux Allemands, mais à tous les peuples du monde entier qui vivent d'un patrimoine spirituel hérité du judaïsme. Foerster est chrétien : cependant ce n'est pas en théologien, mais en moraliste qu'il analyse l'histoire des rapports du peuple juif avec les autres peuples et notamment avec les peuples chrétiens.

Les voies du peuple juif sont uniques dans l'Histoire. Dans ce petit volume, Foerster se propose de présenter les fondements spirituels de l'histoire juive, de montrer la signification universelle de la mystérieuse intervention de Dieu dans l'histoire de ce peuple, et cela non seulement à l'époque biblique : selon l'auteur, la mission du peuple d'Israël continue, en ce sens qu'il est appelé à porter témoignage de l'absolu de Dieu dans un monde où Dieu est absent. Juifs et chrétiens sont profondément liés : lorsque les uns ou les autres perdent le sens de cette mission éternelle et mettent toute leur foi dans les puissances de ce monde, ils ne se perdent pas seulement eux-mêmes, mais entraînent ce monde entier dans la débâcle. C'est précisément ce qui est arrivé en Allemagne où, au début du siècle, abandonnant leurs traditions religieuses, les Juifs, comme aussi certains chrétiens, ont soutenu et encouragé le nationalisme allemand dont ils devaient être les premières victimes.

Avec lucidité et objectivité, Foerster analyse l'opposition historique entre juifs et chrétiens. Ses vues sont originales et profondes. Bien que certaines pages de ce livre s'adressent plus spécialement à des lecteurs allemands, on aimerait qu'il soit traduit, car il comporte des éléments pouvant contribuer à une meilleure compréhension entre juifs et chrétiens.

D. D.

e Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies, vol. III. Édité par John M. Oesterreicher. Pantheon Books, New York, 1958; 384 pp.

Le Centre d'Études et de Documentation judéo-chrétiennes dirigé aux États-Unis par le R. P. Oesterreicher a consacré à la pensée et à l'œuvre du grand philosophe juif Martin Buber sa troisième publication annuelle qui porte le nom significatif de *The Bridge* (Le Pont).

S'inspirant de la parole de Pie XI : « Abraham est notre père, spirituellement nous sommes des Sémites », cette publication se propose d'approfondir la connaissance mutuelle des juifs et des chrétiens. Elle se présente comme un instrument de recherche et de dialogue judéo-chrétien.

Le tome III de *The Bridge* est dédié, dans son ensemble, en hommage pour son quatre-vingtième anniversaire à Martin Buber. Ce livre ne nous présente pas seulement Martin Buber dans sa pensée et dans son œuvre, mais reprend aussi certaines idées chères à ce penseur juif ou certains problèmes soulevés dans sa vie par les événements tels que, par exemple, celui des rapports entre tous les fils d'Abraham, qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans : l'évolution historique de leurs relations est retracée dans un article intéressant.

Né à Vienne, Martin Buber a cependant passé son enfance en Pologne où il a eu l'occasion de vivre parmi les Hassidim — juifs pieux — voire mystiques. Mais, adolescent, il abandonna les pratiques religieuses de son milieu familial. Par ses études, il entra en contact avec les milieux universitaires allemands et s'ouvrit de plus en plus à des influences intellectuelles où la tradition juive n'eut aucune part. L'œuvre bubérienne restera profondément marquée par cette double évolution, contradictoire sur bien des points.

Par les souvenirs de son enfance, Buber a été tourné vers le hassidisme : il en a recueilli le trésor de récits et de légendes. S'inspirant de cette œuvre, *The Bridge* nous présente le mouvement hassidique.

Cependant, Martin Buber est avant tout un philosophe. Sa recherche métaphysique s'applique aux relations des hommes entre eux, à leurs relations avec Dieu. Il a profondément le sens de la personne. Cette relation entre personnes, comme entre l'homme et Dieu, est une rencontre. Or, toute rencontre suppose un appel et une réponse : elle est faite du dialogue entre le « je » et le « tu ». Dans le volume qui nous intéresse, un article important est consacré à la philosophie de Martin Buber.

A maintes reprises, Martin Buber a été amené à prendre position face au Christ et au christianisme. Il va de soi que sa pensée diffère ici de la nôtre : elle est cependant pleine de respect et de délicatesse. Un article fort intéressant de *The Bridge* est consacré à la position de Buber sur ce point.

Nous sommes d'ailleurs ici au cœur du problème que se propose d'étudier ce volume III de *The Bridge* : tout en rendant hommage à la pensée bubérienne, l'étude reste objective et ne craint pas de marquer les points de divergence — voire les limites de l'œuvre du grand penseur juif.

D. D.

F.-M. BERGOUGNOUX et Joseph GOETZ : *Les religions des préhistoriques et des primitifs.* Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1958; 126 pp.; 350 fr.

En nous restituant les vestiges matériels de la plus ancienne humanité, et notamment les sépultures, les fouilles préhistoriques nous ont permis de reconstituer une part au moins de l'univers spirituel de ces lointains ancêtres. Cette reconstitution a été grandement aidée par les analogies que l'on a pu discerner entre les usages de la préhistoire et ceux qu'on rencontre, encore de nos jours,

parmi les groupes humains dits « primitifs ». Mais le maniement de telles analogies est fort délicat. C'est une double réussite de ce petit volume que d'avoir placé côte à côte ces deux séries de témoignages et d'en avoir demandé l'interprétation à deux spécialistes hautement qualifiés. Comme les fascicules antérieurs de cette série « Religions non chrétiennes », celui-ci compte parmi les volumes qui honorent grandement la collection. On ne saurait trop dire le profit qu'il y a à méditer sur ces premiers balbutiements de l'homme « animal religieux » aux prises avec les mystères de la vie et de la mort qui l'éveillent peu à peu, par la révélation d'un autre monde, à l'adoration de la Puissance qui dispose de la vie et de la mort.

I.-H. D.

THOMAS OHM : *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.* Erich Wewel Verlag, Freiburg im Br., 1957; 544 pp., DM 22.

Le monde s'est comme rétréci, aussi chaque jour les civilisations se confrontent-elles. Parallèlement, il se fait une « rencontre des religions ». Des conférences du P. Daniélou cette année, le petit livre suggestif de Cuttaz ont signalé quelques-uns des problèmes que cette rencontre pose au théologien comme au missionnaire. Elle doit d'abord permettre de mieux dégager les traits propres à chaque religion, mais il s'agit ensuite de manifester la transcendance de la religion chrétienne tout en cherchant les points de contact, les pierres d'attente dans les autres religions.

La question peut-être la plus importante est celle que pose le P. Thomas Ohm avec une érudition impressionnante et avec grande compétence : y a-t-il un amour véritable de Dieu dans les religions non chrétiennes ? Pour y répondre, le P. Ohm a écrit un ouvrage volumineux bourré de faits et de textes, dont la lecture est exigeante, mais vraiment nourrissante. Chaque chapitre présente u synthèse ou du moins une vue d'e semble, qu'il serait parfois diffici de trouver ailleurs. Nous pensons, p exemple, au chapitre sur le soufisn et à celui sur la bakti.

L'ouvrage comporte trois parties 1) L'appel de Dieu et la possibili d'une réponse à cet appel. Cette pr mière partie est traitée du point vue de l'histoire des dogmes et aus d'un point de vue systématique. L'a teur est informé, mais l'exposé lais pourtant une impression de secon main. 2) La réponse des non-chr tiens. Cette seconde partie compor d'abord une vaste enquête dont on trouverait pas l'équivalent ailleurs, une vue d'ensemble des résulta acquis. Ohm est exigeant. Il estin cependant qu'il n'y a pas de religi païenne où l'on ne trouve la tra d'un amour de Dieu, non pas sa doute comparable à l'amour chr tien, mais au moins une pierre d'a tente à l'amour religieux. Comn on l'a dit, le feu couve sous la ce dre. Pour le missionnaire, c'est fait encourageant. 3) Jugement valeur et conclusions pratiques. L'a teur peut alors comparer les religio non chrétiennes et le christianism Un tel rapprochement permet de d gager et les traits propres de l' mour chrétien et dans une certai mesure sa transcendance. Ce jug ment permet un certain nombre conséquences au plan pastoral, ma l'auteur est à cet égard assez bre Il va sans dire que ce livre exigera un long compte rendu, mais ce q nous en avons dit suffira, nous l'e pérons, à laisser pressentir qu'il s' git d'un ouvrage important.

F. R.

LOUIS GARDET : *Connaître l'Isla* Coll. « Je sais — Je crois A. Fayard, Paris, 1958; 160 pp.

Les articles et les livres sur l'I lam se succèdent depuis quelq temps à un rythme rapide. Les pr blèmes du Proche-Orient (guerre

Palestine, Révolution de Nasser, crise du Canal de Suez, Révolution de l'Irak) et ceux de l'Afrique du Nord, et surtout, hélas! les événements douloureux de l'Algérie, attirent de plus en plus l'attention non seulement de ceux qui, par métier, s'intéressent à ces problèmes mais du grand public : celui-ci commence à se demander d'où vient à tous ces peuples cette ardeur dans la revendication, cette âpreté dans la lutte, cette violence dans l'opposition à l'Occident.

Mais écrire sur l'Islam d'une façon pertinente, avec compétence et objectivité, avec le degré de sympathie qui permet de deviner et de comprendre, avec cependant, aussi, un réel souci de la vérité et une information théologique impeccable, n'est pas à la portée du premier journaliste venu, eut-il, par ailleurs, le plus beau talent du monde. Aussi faut-il féliciter les directeurs de la Collection « Je sais — Je crois » d'avoir confié la rédaction du livre consacré à l'Islam à un auteur aussi compétent que M. Louis Gardet.

M. Gardet est, en effet, actuellement un des meilleurs connaisseurs de l'Islam et de son animation profonde. Ses travaux sur la théologie et la mystique musulmanes, le livre remarquable qu'il a publié il y a quelques années sur *La Cité musulmane* (qui a été particulièrement bien accueilli par les spécialistes), ses conférences et débats aux rencontres de Tioumliline, au Maroc, ses conférences au Caire, au Centre de Dar El-Salam, l'ont fait connaître non seulement dans les milieux occidentaux, mais également parmi les penseurs musulmans ouverts à la culture occidentale. Volontiers ces derniers reconnaissent que les exposés de M. Gardet vont au fond des problèmes et font connaître, sans les déformer, les croyances et les élans qui animent les âmes musulmanes. En pareille matière de tels témoignages sont décisifs.

Aussi nous sommes persuadé que le dernier livre de M. Gardet, *Connaître l'Islam*, deviendra rapidement classique. En moins de 160 pages, réparties sur une dizaine de chapitres, l'auteur a su, en effet, tracer un tableau précis des origines de l'Islam, de ses développements historiques, de la Communauté musulmane, dessiner d'une main ferme le dogme et la morale de l'Islam, situer dans cet ensemble la place de la mystique, dégager les valeurs de l'humanisme musulman, se pencher sur les problèmes qui se posent actuellement à la conscience musulmane, enfin préciser avec soin les conditions d'un dialogue islamo-chrétien qui ne soit ni un dialogue de sourds ni un marché de dupes. M. Gardet, dont la pensée nuancée se refuse aux formules absolues, aux contours tranchés, a tenu, par souci de prudent discernement, à ajouter au texte principal une dizaine d'appendices, répartis sur les divers chapitres, qui apportent un complément d'information et préviennent les méprises.

C'est dire la richesse d'un livre qui, bien qu'appartenant à une collection de haute vulgarisation, ne se présente cependant pas comme un ouvrage d'initiation élémentaire. Il constitue surtout un admirable cadre de travail où les problèmes sont répartis suivant leurs justes proportions, il fournit une source de réflexion féconde, voire de méditation pour tous ceux qui, au-delà d'étroites positions passionnelles qui aveuglent le jugement et ferment le cœur, essaient de réagir chrétiennement à la mise en demeure que leur pose l'Islam contemporain. Un seul regret : l'absence d'une bibliographie sélective à la fin du volume. Celle-ci se trouve, il est vrai, et abondante, dans les diverses parties du livre; cependant le groupement *in fine* des indications bibliographiques aurait rendu service. Signalons à ce propos la bibliographie donnée par le P. Y. Mourabac dons son article des *Informations Catholiques Internationales* du 1er novembre 1959.

G. C. Anawati.

VIE RELIGIEUSE

PIETRO LIPPINI : *La spiritualità domenicana.* Seconda edizione. Tamari editori in Bologna, 1958; 214 pp.; 800 lires.

Essai sympathique en vue de définir la spiritualité dominicaine par la fin particulière que poursuit l'Ordre de Saint-Dominique : la prédication des réalités divines contemplées dans la prière et l'étude. A cette fin, quatre moyens privilégiés sont mis en œuvre : office choral, étude, vie commune, observances monastiques. Les traits majeurs de cette spiritualité dominicaine seraient le théocentrisme et l'intellectualisme. Tout ceci nous est largement exposé. Quelques pages d'introduction s'inquiètent du fait et de la convenance de spiritualités diverses au sein de l'Église. Qui permet donc de les distinguer ? L'auteur écarte des facteurs de diversité insuffisants, tels que la multiplicité des familles religieuses et des écoles théologiques, et estime que la spécificité d'une spiritualité tient aux fins particulières qui sont poursuivies, à la façon dont sont choisis et coordonnés entre eux les moyens de la perfection chrétienne. On voit que l'auteur reprend des idées chères au P. de Guibert et qui sont très défendables. En marge de ce petit livre, faisons toutefois une remarque. On parle beaucoup d'écoles de spiritualité; il faut porter bonnet carré pour en faire si grand cas; une école ne pourra jamais rien faire de plus que systématiser l'expérience des saints; en définitive c'est cette expérience qui compte. Car un esprit ne s'enseigne pas; il se transmet. Un esprit ne s'inventorie pas comme une chose; il est inépuisable. Nos anciens ne parlaient ni d'écoles spirituelles ni même de théologie spirituelle : ils disaient *théologie mystique* et ils savaient ce qu'ils disaient.

J.-A. R.

HENRI PELTIER : *Histoire du Carmel.* Préface du R. P. André de la Croix, O.C.D. Coll. « La vigne du Carmel ». Éd. du Seuil, Paris, 1958; 340 pp.; 800 fr.

L'histoire du Carmel n'a été faite que d'une façon fragmentaire, et l'on n'a pas encore très largement exploité les documents originaux conservés dans les archives. Un professeur du Grand Séminaire d'Amiens vient de donner de cette histoire une vue d'ensemble vivante et solide, qui se lit avec intérêt.

Établis dès le XII[e] siècle sur les pentes du Mont Carmel, les solitaires de la sainte montagne choisirent pour modèle le prophète Élie. Leur première Règle, encore très schématique, leur fut donnée par le patriarche Albert de Jérusalem entre 1205 et 1214; elle leur imposait la solitude, le silence, la prière, le travail. Vingt ans plus tard ils s'établissaient en Europe. Ils cessent dès lors d'être strictement des ermites et s'adonnent aussi à la prédication; tradition érémitique et tendance à l'apostolat s'affronteront désormais et l'équilibre sera souvent difficile à réaliser entre ces deux courants. Les guerres de la fin du moyen âge, la peste, le Grand Schisme surtout, introduisent chez eux, comme chez beaucoup d'autres religieux, le relâchement qui suit les périodes troublées. Des essais de réforme s'ébauchent; la plus célèbre est celle de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. Les siècles qui suivent sont plus connus : introduction des Carmélites puis des Déchaux en France et dans le reste de l'Europe, apostolat, missions. La révolution, à la fin du XVIII[e] siècle, ferme les couvents, disperse les religieux : certains sont emprisonnés, guillotinés; mais dès la fin de la tourmente les Carmélites rouvrent leurs monas-

res; les Carmes le feront plus diffi-
cilement tout au long du XIX^e siè-
e, mais ils ont repris maintenant
ur vitalité et leur importance. Il
est pas besoin de citer Thérèse de
isieux, Édith Stein et bien d'au-
es...

Cet exposé, qui synthétise les fait
caractérise courants et tendances,
'a rien de sec, car il reste très près
es détails dont est tissée la vie des
eligieux et des couvents.

M.-L. T.

EUGÈNE WILLEMS : *Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux d'après le P. Grégoire Muller,* édition illustrée, refondue et mise à jour. Seconde partie : 1493-1958. Éd. G. Leens, Verviers, 1958; 285 pp.

On a rendu compte du premier volume de cet ouvrage dans *La Vie Spirituelle* (juillet 1958, p. 107). Le jugement était alors sévère, mais il peut, hélas ! s'appliquer à la deuxième partie de ce travail, qui n'est pas meilleure que la première : manque de rigueur scientifique, erreurs provenant de la mauvaise compréhension du texte allemand, très nombreuses fautes d'impression, etc. Reproduire toutes ces fautes demanderait au moins une dizaine de pages. Un seul exemple suffira :

Page 166, le P. Willems affirme : « L'Espagne perdit la plupart de ses monastères sous Joseph, roi d'Espagne. C'est par Napoléon que le peu qui restait fut supprimé en 1835. » En 1835 Napoléon était mort depuis 14 ans et au moment de la suppression, en 1835, l'Ordre de Cîteaux comptait en Espagne 65 monastères avec 1209 religieux (*Collectanea O.C.R.*, 1 (1934), p. 217).

L'auteur suit dans son ouvrage le récit trop uniquement chronologique du P. Müller et ainsi le lecteur cherchera en vain des vues synthétiques sur la vie spirituelle, intellectuelle, économique, etc., des Cisterciens.

Le P. Willems veut traiter l'histoire de l'Ordre jusqu'à nos jours, mais on s'étonne que dans les pages qui traitent de l'évolution des Cisterciens de l'Étroite Observance, on ne trouve aucune mention de Dom J.-B. Chautard et de Dom Vital Lehodey.

Les très nombreuses fautes de l'ouvrage obligent le lecteur — s'il en a le moyen — de contrôler toutes les affirmations de l'auteur. Cette seule raison suffirait à rendre l'ouvrage inutilisable.

C. G.

ANNE LEFLAIVE : *Épouse du Christ.* Étude sur la bénédiction et la consécration des Vierges du Pontifical romain, suivie de l'Encyclique *De sacra virginitate.* Préface du cardinal Feltin. Nouvelles éditions latines, Paris; 144 pp.

Le rite de la consécration des Vierges remonte au moins à la première moitié du second siècle. Les vierges étaient bénies et consacrées par l'évêque; elles restaient néanmoins dans leur famille. Actuellement cette consécration est réservée aux moniales cloîtrées.

Après avoir retracé l'histoire de ce rite, l'auteur en étudie les cérémonies liturgiques, puis en cherche le sens. Quel est le sujet de la consécration ? Quelle est l'action reçue par ce sujet ? La vierge, figure de l'Église, épouse du Sauveur, se voue au Christ; elle lui est indissolublement unie. En conséquence de cette consécration lui est dévolue la charge de la louange divine.

Quelques tournures, dans la traduction des textes liturgiques, nous ont paru un peu lourdes; il est vrai que ces textes ont une densité bien difficile à rendre en français.

En appendice, se trouve une traduction de l'Encyclique *Sacra virginitas,* de Pie XII.

M.-L. T.

LIVRES REÇUS

Ainsi parle le Seigneur, d'après les documents de l'Écriture Sainte. Éd. Alsa tia, Paris, 1959; 345 pp. avec cartes.

Alquié (F.) : *Le désir d'éternité*. Coll. « Initiation philosophique ». P.U.F. Paris, 1960; 150 pp.; 3,60 NF.

Ars, *Journées sacerdotales du centenaire, 22-24 septembre 1959*. Ouvrage col lectif. Coll. « Questions pastorales ». Éd. de Fleurus, Paris, 1960; 244 pp.

Aboy (M.-M.) : *Marie-Anne Hervé-Bazin*. Éd. Desclée de Brouwer, Paris 1960; 254 pp.

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et note par J. Scherer. Coll. « Sources chrétiennes ». Éd. du Cerf, Paris, 1960 132 pp.

Barthas (Chanoine C.) : *De la grotte au chêne vert, Lourdes, Fatima, L suite magnifique*. « Bibliothèque Ecclesia ». Librairie A. Fayard, Paris 1960; 224 pp.; 8,50 NF.

Bissonnier (Abbé H.) : *Introduction à la Psychopathologie pastorale*. Préfac du docteur S. Rousset. Coll. « Questions pastorales ». Éd. de Fleurus Paris, 1960; 148 pp.

Bouyer (L.) : *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Col « Histoire de la spiritualité chrétienne », t. I. Éd. Aubier, Paris, 1959 640 pp.

Brazzola (Abbé A.) : *Vers la joie de Dieu par le Christ Jésus*. Préface d R. P. Voillaume. Éd. de l'Épi, Paris, 1960; 112 pp.

Brion (M.) : *Ces Palais où Dieu habite, l'architecture de 1400 à 1800*. Col « Je sais — je crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 128 pp.; 3,50 NF

Buit (M. du, o.p.) : *Archéologie du peuple d'Israël*. Coll. « Je sais — crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 110 pp.; 3,50 NF.

Cabodevilla (J. M.) : *Ecce homo*. Coll. « Hinneni ». Éd. Sigueme, Sala manque, 1960; 155 pp.

Calmel (R.-Th.) : *Sur nos routes d'exil, les béatitudes*. Coll. « Itinéraires » Nouvelles Éditions latines, Paris, 1960; 176 pp.; 7,50 NF.

Calvet (Mgr J.) : *La lumière des complies*. Coll. « Vie Intérieure ». Éd Aubier, Paris, 1960; 264 pp.

Chaigne (L.) : *Saint Vincent de Paul*. Coll. « Votre nom, votre saint ». Éd Mame, Tours, 1960; 120 pp.

Chevallier (Dom Ph.) : *Saint Jean de la Croix, Docteur des âmes*. Col « La légion de Dieu ». Éd. Montaigne, Paris, 1959; 244 pp.

Chotard (M., f.i.c.p.) : *Le Corsaire de Dieu, J.-M. de La Mennais, 178 1860*. Coll. « Belles histoires et belles vies ». Éd. de Fleurus, Paris, 195 40 pp.

Colson (J.) : *La fonction diaconale aux origines de l'Église*. Coll. « Text et études théologiques ». Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 156 pp.

Dubois (R.) : *Gageure de l'homme*. Éd. Universitaires, Paris, 1959; 176 p

Ducoin (G.) : *Pour une économie du bien commun selon la doctrine socia de l'Église*. Coll. « Recherches et synthèses », V. Éd. Lethielleux, Pari 1960; 144 pp.; 6,90 NF.

L'Éducation de l'Espérance. Numéro spécial de *Pages d'Informations*. Unio des Religieuses Enseignantes, Paris, 1959; 256 pp.

ORDUY (E., s.j.) : *Ammonio Sakkas, I. La doctrina de la creacion y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita.* Estudios Onienses, Oña, 1959; 528 pp.
OMIYA-LASALLE (H.-M., s.j.) : *Zen, Weg zur Erleuchtung.* Verlag Herder, Vienne, 1960; 150 pp.
UPIN (J.) : *La Mission en France. Histoire et Institution.* Éd. Casterman, Paris, 1960; 240 pp.; 9 NF.
OSSARD (A.) : *Les greniers du Vatican.* Coll. « Église et préjugés ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 192 pp.; 7,50 NF.
ARETS (A.-L. DES) : *L'Évangile du déménageur.* Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 192 pp.; 8,50 NF.
ELEN (Ch., c.m.) : *La charité demeure. Essai d'une pastorale et d'une spiritualité de l'entraide.* Coll. « Chrétienté nouvelle ». Éd. Universitaires, Paris, 1960; 272 pp.
ODOY (A.) : *De vêpres à matines.* Éd. B. Grasset, Paris, 1944; 122 pp.; 4,80 NF.
RENET (P.-B.) : *Ontologie.* Coll. « Cours de Philosophie thomiste ». Éd. Beauchesne, Paris, 1959; 216 pp.
ORNEF (J.) : *Reverrons-nous le diacre de l'Église primitive?* traduit de l'allemand par N. DURIEUX. Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 222 pp.
OURDIN (G.) : *Camus le Juste.* Coll. « Tout le monde en parle ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 110 pp.
Preti del S. Cuore di Bergamo. Ouvrage collectif. Societa editrice S. Alessandro, Bergamo, 1959; 412 pp.
SELE (J., c.ss.r.) : *Reine Colin ou les merveilles de l'Amour dans une âme.* Éd. Beauchesne, Paris, 1960; 182 pp.; 6 NF.
RINETZKI (E.-L., o.s.b.) : *Der Einfluss von Is 52, 13-53, 12 Par auf Phil 2, 6-11.* Éd. Pontificium Athenaeum Anselmianum, Rome, 1959; 96 pp.
NGLAIS (E.-A., o.p.) : *Le Père Maître des novices et des frères étudiants dans l'Ordre des Frères Prêcheurs.* Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 368 pp.; 30 NF.
a porte ouverte à toutes les questions : 4. Les catholiques adorent-ils la Vierge? 5. Les six jours et la pomme d'Adam. 6. Hors de l'Église n'y aura-t-il point de salut? Éd. de Fleurus, Paris, 1959; 32 pp. × 3.
ATREILLE (A.), DELARUELLE (E.) et PALANQUE (J.-R.) : *Histoire du Catholicisme en France,* t. II : *Sous les rois très chrétiens.* Éd. Spes, Paris, 1960; 512 pp.
EFEBVRE (Dom G.) : *Aimer Dieu.* Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 160 pp. — *Prière pure et pureté du cœur,* 2e éd., Paris, 1960.
EIRENS (J.) : *Le cinéma et la crise de notre temps.* Coll. « 7e Art ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 136 pp.
es vertes années : Je voudrais m'occuper d'enfants malheureux. — Allons-nous adopter un enfant? — Maman, je m'ennuie. Éd. de Fleurus, Paris, 1959; 30 pp. × 3.
IESEL (N.) : *Les liturgies catholiques orientales par l'image.* Traduit de l'allemand par L. JORLAND. Éd. Letouzey et Ané, Paris, 1959; 160 pp.
ARTEL (P.) : *La visite du prisonnier.* Coll. « Nouvelle Alliance ». Éd. Universitaires, Paris, 1960; 176 pp.
ARTIMORT (A.-G.) : *Les signes de la Nouvelle Alliance.* Coll. « Horizons de la Catéchèse ». Éd. Ligel, Paris, 1960; 426 pp.; 12,50 NF.
ERTON (Th.) : *Selected Poems.* Introduction by Mark VAN DOREN. New Directions Paperbook, New York, 1959; 140 pp.
issel Quotidien Vespéral et Rituel, par les Bénédictins de Clervaux. Lectures dans la traduction de la Bible de Jérusalem. Éd. Brepols, Paris, 1960; 2.580 pp.; 25,40 NF.

MOLLAND (E.) : *Christendom. The christian churches, their doctrines, const tutional forms and way of worship.* Éd. Mowbray, Londres, 1959; 420 pp
MORETTI (G.) : *Copie non conforme, le vrai visage des saints révélé par leu écriture.* Traduit de l'italien par M.-T. et G. ASEGLIO. Éd. Castermar Paris, 1960; 248 pp.; 9 NF.
Mystiques franciscains, florilège. Textes choisis et présentés par I. GOBR Éd. Franciscaines, Paris, 1959; 200 pp.; 9 NF.
Le Père de Foucauld, interprété par sa famille spirituelle. Numéro spécial d Centre d'Études Dar-El-Salam, Paris, 1959; 222 pp.
POINSENET (M.-D.) : *Par un sentier à pic, saint Jean de la Croix.* Préface d R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, o.c.d. « Bibliothèque Ecclesia Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 258 pp.; 10 NF.
POULET (Dom Ch.) et plusieurs collaborateurs : *Histoire du Christianism* t. VII : *Époque contemporaine. Fasc. 17-18.* Éd. Beauchesne, Paris, 196 pp. 121-376.
ROESLE (M.) et CULLMANN (O.) : *Begegnung der Christen.* Evangelisches Ve lag, Stuttgart, 1960; 698 pp.
Saint PAUL : *Les Épîtres aux Thessaloniciens.* Traductions de L.-M. D WAILLY, o.p., et B. RIGAUX, o.f.m., 2e éd. revue. Coll. « La Bible de Jér salem ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 66 pp.
Saint PIERRE CANISIUS : *Textes,* choisis et présentés par J. BOULANGÉ A. DE LA CROIX-LAVAL. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Sole Levant, Namur, 1960; 190 pp.
Saint THOMAS D'AQUIN : *Somme Théologique, l'Œuvre des six jours, I q. 65-74.* Traduction par H.-D. GARDEIL, o.p. Éd. du Cerf, Paris, 196 336 pp.
Saint VINCENT DE LÉRINS : *Le Commonitorium.* Introduction, traduction notes par M. MESLIN. Coll. « Les Écrits des saints ». Éd. du Soleil Levan Namur, 1959; 144 pp.; 5,10 NF.
Saint VINCENT DE PAUL : *Entretiens spirituels aux missionnaires.* Text réunis et présentés par A. DODIN, c.m. Éd. du Seuil, Paris, 1960; 1.180 p
J. SAMSON : *Les sept psaumes de la pénitence.* Psautier de « La Bible de Jér salem ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 48 pp.
SIREAU (A.), ZANARTU (M.) et CERECEDA (R.) : *Terre d'angoisse et d'esp rance : l'Amérique latine.* Préface de Mgr LARRAIN. Coll. « Chrétienté no velle ». Éd. Universitaires, Paris, 1959; 166 pp.
Sur les routes d'Europe au XIIIe siècle. Chroniques de J. DE GIANO, T. D'E CLESTON et S. D'ADAM, traduites et commentées par M.-T. LAUREILHE. Co « Aventuriers de l'Évangile ». Éd. Franciscaines, Paris, 1959; 232 pp 15 NF.
The Juniorate in Sister Formation. Proceedings of the Sister Formation Co ferences 1957-1958. Fordham University Press, New York, 1960; 130 pp.
The Œcumenical Documents of the Faith. Introduction and Notes T.-H. BINDLEY. 4th. Ed. revised by F.-W. Green. Éd. Methuen and Co Londres, 1950; 248 pp.
TRAMOND (R.) : *Sainte Brigitte, grande dame suédoise.* Coll. « Nos amis l saints ». E.I.S.E., Lyon, 1960; 78 pp.
VIELLIARD (R.) : *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne. Ess d'urbanisme chrétien.* Préface d'E. MALE. Éd. di Storia et Letteratur Rome, 1959; 188 pp.
WENGER (A., rédacteur en chef de *La Croix*) : *La Russie de Khrouchtch* Coll. « Le poids du jour ». Éd. du Centurion, Paris, 1960; 128 pp 4,80 NF.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

PROBLÈMES DE L'ÉGLISE

Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin), p. 569 (C. Drevet). — German Martil, Los Seminarios Hoy, p. 569 (P. F.). — A. Birou, Sociologie et Religion, p. 569 (S. B.). — La Conscience chrétienne et les nationalismes, p. 570 (B. Dupuy). — H. Chambre, Christianisme et communisme, p. 570 (S. B.). — H.-G. Beck, Kirche und theologische literatur im byzantinischen Reich, p. 571 (I.-H. Dalmais). — P. Alphandery et A. Dupront, La Chrétienté et l'idée de croisade, t. II, p. 571 (S. B.). — J. Gaudemet, L'Église et l'empire romain (IVe-Ve s.), p. 572 (I.-H. Dalmais). — P. Millot, La Chine découvre le Christ, p. 573. — F. Sih, De Confucius au Christ, p. 573 (M.-L. T.).

RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

E. Fleg, Salomon raconté par les peuples, p. 573 (D. D.). — F.-W. Foerster, Die judische frager, p. 574 (D. D.). — The Bridge, p. 575 (D. D.). — F.-M. Bergougnoux et J. Goetz, Les religions des préhistoriques et des primitifs, p. 575 (I.-H. D.). — T. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen, p. 576 (F. R.). — L. Gardet, Connaître l'Islam, p. 576 (G.-C. Anawati).

VIE RELIGIEUSE

P. Lippini, La spiritualità domenicana, p. 578 (J.-A. R.). — H. Peltier, Histoire du Carmel, p. 578 (M.-L. T.). — E. Willems, Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux d'après le P. Grégoire Muller, p. 579 (C. G.). — A. Leflaive, Épouse du Christ, p. 579 (M.-L. T.).

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades
Caixa Postal 433 *São Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.
Garneau, 47, rue Buade
Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*
Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9, *Madrid*
Estai, Balmes 84, *Barcelone*

Grande-Bretagne :

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C.*

Hollande :

Librairie Goebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*
Meulenhoff et Cie
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et Co
Piazza Grazioli no 4
Roma 117

Li Fra.
Piazza di Luigi dei Francesi
22-23 *Rome*

Liban :

Librairie A. Chehab et Cie
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniaco Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 2e trimestre 1960. — Impr., no 2.161.